

# KANT-STUDIEN

Band 43 1943

Neudruck

„Journalfranz" Arnulf Liebing, oHG., – Würzburg

# KANT-STUDIEN

## NEUE FOLGE

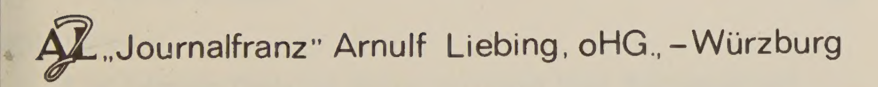


Herausgegeben von

August Faust · Hans Heyse · Ferdinand Weinhandl
Günther Lutz

Band 43 · 1943

Neudruck


„Journalfranz" Arnulf Liebing, oHG., – Würzburg

## INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

August Faust, Breslau / Nikolaus Kopernikus . . . . . . . . . . 1
Theodor Haering, Tübingen / Der Gedanke des Sozialvertrages . . . 53
Helmut Folwart, Breslau / Kant und die Gegenwart . . . . . . . . 103
Josef Révay, Budapest / Die ungarische Philosophie der Gegenwart . . 170
Gerhard Stammler, Halle / Der Begriff als Erkenntnismittel und als Erkenntnisgegenstand . . . . . . . . . . . . . . . . . . 189
Max Steck, München / Mathematischer Idealismus . . . . . . . . . 210
Hans Heyse, Göttingen / Unser Verhältnis zum Griechentum als metaphysisches Problem . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 227
Ernst Swoboda, Wien / Kant und das Zivilrecht . . . . . . . . . . 369
Paul Gohlke, Berlin / Die philosophische Entwicklung des Aristoteles . 393
Walter Del-Negro, Salzburg-Innsbruck / „Idealismus“ und „Realismus“ . 411
Max Caspar, München / Nikolaus Kopernikus. Rundschau am Ende des Gedächtnisjahres 1943 . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 450

. KLEINE BEITRÄGE UND KRITISCHE BETRACHTUNGEN

Junyu Kitayama, Berlin / Die moderne Philosophie Japans . . . . . 263
Kurt Reidemeister, Marburg / Geometrie und Kosmologie der Griechen . 275

I. DIE UMSCHAU

Gerhard Schlötermann, Berlin / Kultspiel und Drama . . . . . . . . 289

'. SCHRIFTTUMSBERICHTE

Günther Lutz, Berlin / Das philosophische Schrifttum 1939–1942
1. Nachtrag . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 297
T. Goedewaagen, Utrecht / Das Niederländische philosophische Schrifttum von 1939–1942 . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 317
Zur Aussprache . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 326
Besprechungen . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 331, 468
Zeitschriftenschau . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 358

MITTEILUNGEN

Verleihung der Leibniz-Medaille an verdienstvolle Kopernikus-Forscher 361
Erstmalige Verleihung des Kopernikus-Preises des Instituts für Deutsche Ostarbeit in Krakau . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 362

EILAGEN:

Fünf Faksimile-Tafeln zum Beitrag von August Faust: Kopernikus; nach S. 16, 24, 32, 40 und 48.

# NIKOLAUS KOPERNIKUS

*Von August Faust, Breslau*

Vor vierhundert Jahren[1], am 24. Mai 1543 starb zu Frauenburg im Erm-
ıd der größte Sohn der deutschen Stadt Thorn: Nikolaus Kopernikus, der
gründer unseres modernen Weltbildes. Mehr als die Hälfte seines siebzig-
ırigen Lebens hatte er der Ausarbeitung seines Hauptwerkes gewidmet.
n Exemplar der ersten gedruckten Ausgabe dieses Buches, das den Titel
)e revolutionibus orbium caelestium" („Von den Kreisläufen der Himmels-
hnen") trägt, soll er noch auf dem Sterbebett empfangen haben[2]. Wir
denken in diesem Jahre also nicht nur des vierhundertsten Todestages von
pernikus, sondern wir feiern zugleich auch das vierhundertjährige Jubiläum
ines bahnbrechenden Werkes.

Die Zeit, welche seit der Wirksamkeit des Kopernikus verflossen ist, pflegt
an als Neuzeit zu bezeichnen. Denn die letzten viereinhalb Jahrhunderte
ben uns sehr viel Neues gebracht, und das Werk des Kopernikus gehört
den wichtigsten dieser Neuerungen. Dennoch genügt es nicht, wenn man
e Tat des großen Thorners nur dadurch kennzeichnet, daß er mittelalter-
hes *Denken* durch neuzeitliches *Denken* im Sinne der modernen Natur-
ssenschaften ersetzt habe. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man allen-
lls vielleicht seiner spezialwissenschaftlichen, also seiner mathematischen und
tronomischen Leistung gerecht werden. Aber die weltanschauliche Aus-
rkung der Tat des Kopernikus wird erst dann verständlich, wenn man sich
ar macht, daß sein Werk nicht nur das Denken des Mittelalters durch ein
odernes, nunmehr erst wahrhaft wissenschaftliches Denken überwindet,
ndern daß diese wissenschaftliche Neuerung geboren ist aus tiefer *Gläubig-*

---

[1] Dem vorliegenden Aufsatz liegt die Gedenkrede zugrunde, die ich zum 400. To-
stage des Kopernikus in der Feierstunde seiner Vaterstadt Thorn gehalten habe. –
)ie philosophiegeschichtliche Stellung des Kopernikus" habe ich eingehender behan-
lt in einem Beitrag des von Fritz *Kubach* herausgegebenen Sammelwerkes: „Niko-
ıs Kopernikus, Bildnis eines großen Deutschen", München (Verlag Oldenbourg)
43, Seite 96–211 und Seite 318–370.

[2] Tiedemann *Giese,* der dem Kopernikus besonders nahe stand, bei seinem Tode
erdings nicht in Frauenburg, sondern dienstlich in Krakau war, berichtet am
. Juli 1543 in einem Brief an Joachim Rhetikus über den Tod des Kopernikus:
. . exitum vitae . . . ex sanguinis profluvio et subsecuta dextri lateris paralysi nono
ılendas Junii accepit multis ante diebus memoria et vigore mentis destitutus, nec
us suum integrum nisi in extremo spiritu vidit, eo quo decessit die". Kopernikus
h sein vollendetes Werk also erst an seinem Todestage, als er schon nicht mehr bei
llem Bewußtsein war. – Leopold *Prowe:* Nicolaus Coppernicus, Bd. II: Urkunden,
rlin 1884, Seite 420; vgl. a.a.O. Bd. I, 2, Berlin 1883, Seite 535–539.

*keit* und daß hierauf ihre *philosophische* Bedeutung beruht. Echte deutsch Wissenschaft und vor allem echte deutsche Philosophie ist niemals nur ein verstandesmäßige Sache des bloßen Denkens gewesen. Immer beruhte si auf Weltanschauung, also auf Glauben und nicht nur auf Wissen. Ja, ma darf sagen: Ohne diesen weltanschaulichen Glauben, aus dessen Tiefe di Leistung des Kopernikus im letzten Grunde hervorgegangen ist, würde e (nach menschlichem Ermessen) überhaupt niemals eine neuzeitliche Wissen schaft gegeben haben. Deutsche Gläubigkeit und Weltanschauung hat di exakte Wissenschaftlichkeit des modernen Denkens überhaupt erst ermöglich und in der Philosophiegeschichte den Übergang vom sogenannten Mittelalte zur sogenannten Neuzeit herbeigeführt.

Freiheit der wissenschaftlichen Forschung bedeutet seit Kopernikus zuglei Aufgeschlossenheit für echte Weltanschauung; ja, sie verlangt geradezu ei Fußfassen auf weltanschaulicher Glaubensgrundlage, damit die Forschun sich dann auf diesem Mutter- und Wurzelboden erst recht frei entfalten kan ohne irgendwie dogmatisch gebunden, d. h. ohne im voraus auf bestimmt Ergebnisse verpflichtet und festgelegt zu sein. Wer dagegen die Freiheit de Wissenschaften bedroht glaubt durch jede weltanschauliche Überzeugun der versteht von den wirklichen Ursprüngen unseres wissenschaftlichen Den kens noch sehr wenig. Kopernikus jedenfalls ist nur durch seine Gläubigkeit zu Begründer der modernen Naturwissenschaften geworden. Der Glaube abe von dem er beseelt war, der Glaube an den Sinn, an die Regelmäßigkeit, a die Ordnung und Harmonie des Weltalls trägt ein durchaus *deutsches* Gesich

Weltanschauung und Wissenschaft schließen einander also nicht etwa au sondern im Gegenteil: erst durch echte Weltanschauung wird echte Wissen schaft möglich. Diese von uns Deutschen heute als besonders verpflichten empfundene Verbindung beider läßt sich vielleicht sogar bei allen große wissenschaftlichen Forschern nachweisen, wenigstens bei den wahrhaft große Bahnbrechern und Baumeistern, bei den Königen der Wissenschaft. Kleiner Fachvertreter freilich, die vielleicht als bloße Handlanger und Kärrner de Forschung arbeiten, mögen sich dieser alles tragenden weltanschaulichen Glau bensgrundlage oftmals nicht recht bewußt werden; denn sie selber, dies biederen Handwerker des wissenschaftlichen Aufbaus, haben ja den Plan de Ganzen nicht geschaffen, sie selbst haben die Fundamente nicht gelegt, son dern sie leisten – bei aller Pflichttreue und Genauigkeit im Einzelnen – doc eigentlich nur eine untergeordnete Kleinarbeit im Rahmen dessen, was ei Größerer ihnen vorzeichnete, einer, der wie ein königlicher Bauherr und ei künstlerisch begnadeter Architekt seinen großen Gesamtplan in weltanschau licher Erschütterung und wie durch göttliche Eingebung empfing.

Nirgends aber ist diese tiefe Gläubigkeit, mit der wahrhaft bahnbrechend

orscher eine neue Gesamtschau vom Wesen und Ziel ihrer Wissenschaft wannen, deutlicher zu erkennen als gerade bei unseren großen deutschen enkern. Man hat mit Recht von ihnen gesagt, sie seien gekennzeichnet durch ne eigenartige Verbindung von Tiefsinn und Gründlichkeit. Ja, man hat ese deutsche Gründlichkeit wohl mitunter auch etwas lächerlich machen, sie s bloße Umständlichkeit oder gar als Kleinlichkeit und Pedanterie, als überissige Schulmeisterlichkeit hinstellen wollen. Den Mangel an glatter Formwandtheit und Eleganz, welcher in der Tat bei vielen Deutschen – auch i Kopernikus trotz aller humanistischen Schulung seines Stiles – auffallen nnte, hat man als vermeintlichen Fehler vermerkt, und man hat ihn amentlich in Westeuropa) als Ausdruck einer letzten inneren Unklarheit und erworrenheit mißdeutet. In Wahrheit aber handelt es sich auch hierbei rade um ein Streben nach vollendeter Klarheit, nach Klarheit des Ganzen, id eben deshalb um echte Gründlichkeit, um ein Zurückgehen auf die inneren und tiefsten Gründe[3].

Nie hat ein großer Deutscher es leicht gehabt; aber – was mehr ist – auch emals hat ein großer Deutscher es sich leicht gemacht. Mit vorschneller, erflächlicher und an der Oberfläche dann sozusagen glatt polierter Arbeit nnte auch ein so gründlicher Forscher wie Kopernikus sich nicht zufrieden ben. Darum macht er es sich schwer. Darum erspart er auch seinem Leser ine Schwierigkeit, die im Wesen der Sache selbst liegt. Darum ist er gründh bis zum äußersten. Darum geht er selbst den scheinbaren Kleinigkeiten s ins letzte nach. Darum hat er ein gutes Gewissen erst dann, wenn alles ele Male überdacht und geprüft ist, wenn alle möglichen Seiten- und Nebenege des Denkens abgeschritten sind. Dann erst, wenn er in dieser (nur heinbar „umständlichen" oder „kleinlichen") Weise wahrhaft gründlich vorgangen ist, wagt er es, sich dem letzten und tiefsten Grund, dem Urgrunde es in seinem Innersten schlummernden Glaubens, anzuvertrauen; und nun st beginnt er, für die weitere Forschung ein großes Gesamtbild zu enterfen, das diesem Glauben entspricht. Es gibt bei Kopernikus also keine hwärmerische, keine enthusiastische oder gar ekstatische Hingabe an irgendelche Ausnahmeerlebnisse, an übersteigerte Leidenschaften, an unkontrollierre Rauschzustände oder auch nur an geistreiche Einfälle des Augenblicks. r kennt ganz und gar kein besinnungsloses Untertauchen in Begeisterungserschwang und überhaupt keine unbesonnene Preisgabe streng sachlichen enkens. Sondern die Sache selbst muß klar werden, die Sache selbst muß

---

[3] August *Faust:* Wesenszüge deutscher Weltanschauung und Philosophie; Zeithrift für Deutsche Kulturphilosophie, Bd. 8, 1942, Seite 81–165. – *Faust:* Jacob öhme als „Philosophus Teutonicus", Ein Beitrag zur Unterscheidung deutschen id westeuropäischen Denkens; in dem Sammelwerk „Das Deutsche in der deutschen ilosophie", herausgegeben von Theodor *Haering*, 2. Aufl., 1943, Seite 143–190.

zum Umdenken bisheriger Denkgewohnheiten zwingen. Erst unter solchen sachlichen Zwang, erst unter dem Druck der „astronomica ἀνάγκη“, wi Rhetikus, der jugendliche Freund des Kopernikus, einmal sagt, wird das neu große Wagnis unternommen.

Das ist deutsche Gründlichkeit, die weltanschaulichen Tiefsinn nicht au schließt, die aber auch nicht um seinetwillen aufgegeben wird, sondern m ihm eine eigenartige Verbindung eingeht. Gerade diese seltsame, diese typisc deutsche Verbindung von scheinbar kleinlicher Umständlichkeit mit echte Glaubenstiefe ist für Kopernikus sehr bezeichnend. Daher läßt sich an seinen Beispiel aufs deutlichste klarmachen, wie echte deutsche Weltanschauung un echte deutsche Wissenschaft zusammengehen.

*

Bevor das etwas eingehender gezeigt wird, sei aber wenigstens kurz darau hingewiesen, daß Kopernikus nicht nur durch die Art seiner Weltanschauun und seines Denkens, sondern auch durch Herkunft, Sprache und Gesinnun ein echter Deutscher gewesen ist. Nur polnische Maßlosigkeit konnte zu de unsinnigen Behauptung verleiten, Kopernikus sei überhaupt kein Deutsche sondern ein Pole gewesen[4]. Diese Behauptung ist so unbegründet, und sie i so eindeutig als ungeschickte polnische Propaganda zu erkennen, daß es sic heute eigentlich kaum noch lohnt, näher darauf einzugehen. Deshalb seie hier nur einige, nur ganz wenige Tatsachen noch einmal zusammengestell die in Deutschland wohl allgemein bekannt sind[5].

---

[4] In neuerer Zeit ist diese polnische These mit großer Leidenschaft verfochte worden, namentlich von Ludwig Anton *Birkenmajer* und Alexander *Birkenmajer*, di väterlicherseits übrigens von einem badischen Soldaten abstammen, der im Winter feldzug 1812 als Verwundeter in Polen zurückblieb und dort seßhaft wurde. Eine ausführlichen Bericht über die Arbeiten von Ludwig Anton Birkenmajer, soweit si wissenschaftliche Beachtung verdienen, findet man in deutscher Sprache bei Euge *Brachvogel:* Nikolaus Koppernikus im neueren Schrifttum; Altpreußische Forschun gen, herausgegeben von der Historischen Kommission für ost- und westpreußisch Landesforschung, Jahrgang 1925, Heft 2, Seite 5–46. – Erheblich vorsichtiger im Urte und daher von polnischer Seite auch nicht unangefochten ist das umfassende Wer von Jeremi *Wasiutyński:* Kopernik, Twórca nowego nieba; Warszawa 1938 (66 Seiten). Namentlich die biographischen Teile dieses Werkes sind ausführlich be sprochen worden von Hans *Schmauch:* Zur neuen polnischen Coppernicusbiographi von J. Wasiutyński; in der Vierteljahrsschrift „Jomsburg, Völker und Staaten i Osten und Norden Europas“, Jahrgang 2, 1938, Seite 215–230.

[5] Grundlegend, wenn auch in Einzelheiten heute vielfach überholt, ist noch imme das umfangreiche Werk von Leopold *Prowe:* Nicolaus Coppernicus; Bd. I, 1, 188 Bd. I, 2, 1883; Bd. II, 1884. – Von neueren Forschungen, die über Prowes Ergebniss hinausführten, aber dabei nur noch weitere Belege für das Deutschtum des Kope nikus erbrachten, sind zu erwähnen Georg *Bender:* Heimat und Volkstum der Fa milie Koppernigk (Coppernicus); Darstellungen und Quellen zur schlesischen Ge schichte, herausgegeben vom Verein für Geschichte Schlesiens, Bd. 27, Breslau 192 und vor allem die grundlegenden Arbeiten von Hans *Schmauch:* Nikolaus Coppe nicus – Ein Deutscher (Jomsburg, Jahrgang 1, 1937, Seite 164–191); Nicolaus Co pernicus und der Deutsche Ritterorden (Jomsburg, Jahrgang 5, 1941, Seite 69–80

Der *deutsche Familienname* des großen Thorners lautet: *Koppernigk.* eser Name wird in seiner deutschen Form meistens mit doppeltem p ge- rieben, damit deutlich wird, daß der Ton nach deutschen Betonungsregeln f der *ersten* Silbe liegt (also: Kóppernigk), nicht etwa nach polnischen Be- nungsregeln auf der vorletzten Silbe (also nicht: Kopérnik)[6]. Daß auch

ben und Wirken des Nikolaus Kopernikus (in der Festschrift „Nikolaus Koper- cus, Persönlichkeit und Werk, Zur 400. Wiederkehr seines Todestages", Kultur- litische Schriftenreihe für den Reichsgau Danzig-Westpreußen, Bd. 4, Danzig 1943, ite 15–56); Nikolaus Kopernikus' deutsche Art und Abstammung (in der Fest- rift „Nikolaus Kopernikus, Bildnis eines großen Deutschen", herausgegeben von itz Kubach, München 1943, Seite 61–95 und Seite 314–318); Kopernikus und der utsche Osten (ebenda, Seite 233–256 und Seite 370–373). Außerdem hat Schmauch B. in der „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands" zahlreiche iträge zur Kopernikus-Biographie veröffentlicht, deren wichtigste Ergebnisse aber seine neueren Arbeiten eingegangen sind. Besonders wichtig ist der Aufsatz über eue Funde zum Lebenslauf des Coppernicus" (in der genannten Zeitschrift, Bd. 28, 42, Seite 53–99). Schmauchs Aufsätze aus der „Jomsburg" sind neuerdings in er- iterter Umarbeitung wieder abgedruckt in den „Kopernikus-Forschungen, heraus- geben von Johannes Papritz und Hans Schmauch" (in der Sammlung „Deutschland d der Osten", Bd. 22), Leipzig, 1943; dort findet man auch noch andere, bisher veröffentlichte Arbeiten von großer Wichtigkeit.

6 Über die Schreibung des Namens vgl. *Prowe* (Bd. I, 1, Seite 18–29), *Bender* eite 8), *Brachvogel* (Altpreußische Forschungen, a.a.O., Seite 31/32) und Klemens *renz:* Die Kopperniks und ihre Neisser Heimat; in der Monatsschrift „Der Ober- lesier", Jahrgang 20, 1938, Seite 406. – Da Kopernikus selbst seinen Namen mei- ns mit latinisierter Endung („Coppernicus") oder doch in lateinischer Recht- reibung („Coppernic" oder „Copernic") wiedergibt, muß man sich für die reibweise des deutschen Familiennamens vor allem auf die Urkunden stützen, die s über das Leben seines Vaters Niklas Koppernigk erhalten sind. Neben den akauer Stadtbüchern kommen vor allem die (seit 1424/25 fast gar nicht mehr in einischer, sondern überwiegend in deutscher Aktensprache geschriebenen) Quellen r Stadt Thorn in Betracht. Obwohl im Jahre 1703 bei der Belagerung Thorns rch Karl XII. von Schweden ein Brand im Rathaus ausbrach, der einen großen il der dort aufbewahrten Dokumente vernichtete, sind uns doch immerhin die richtsbücher (z. B. die Schöffenbücher und das Kämmerei-, Schuld- und Zinsbuch) s der Lebenszeit des Vaters von Kopernikus erhalten. Nach freundlicher Mitteilung s Städtischen Kulturamtes Thorn kommt der Name Koppernigk in den erhaltenen orner Geschichtsquellen von 1400–1489 im ganzen neunundsiebzigmal vor. Die ver- iedenen Schreibweisen sind folgende: *Koppernigk* (siebenundzwanzigmal, 1464 bis 89), *Koppernig* (fünfzehnmal, 1460–1481), *Koppernik* (neunmal, 1402–1474), *Kop- rnick* (achtmal, 1464–1478), *Kopperlyng* (dreimal, 1480), *Koppirnik* (zweimal, 00 und 1467), *Coppernik* (zweimal, 1466 und 1469), *Kopperlyngk* (zweimal, 80), *Kopperling* (zweimal, 1480), *Koppirnick* (einmal, 1422), *Koppernyk* (ein- l, 1460), *Coppirnik* (einmal, 1466), *Coeppernick* (einmal, 1467), *Copernik* (einmal, 69), *Coppernick* (zweimal 1455 und 1474), *Kopperlingk* (einmal, 1480) und *Copperling* nmal, 1480). Wichtig ist, daß alle uns erhaltenen Thorner Quellen (mit Ausnahme ner einzigen Stelle) die Konsonantverdoppelung (pp) am Schluß der ersten Silbe meinsam haben und daß sie dadurch die deutsche Betonung des Namens auf eben eser ersten Silbe zum Ausdruck bringen. *Brachvogel* (a.a.O., Seite 31/32) weist rauf hin, daß auch der Name von *Johannes Coppernik,* der höchstwahrscheinlich Großvater von Kopernikus zu gelten hat, in den städtischen Ratsakten von Krakau ts mit Doppel-p geschrieben wird (1433, 1434, 1437, 1438, 1440 und 1441). Die zt in Stockholm befindlichen Frauenburger Domkirchenrechnungen bevorzugen die eiche Namensschreibung für Kopernikus selbst. Entsprechendes gilt für die meisten iner eigenhändigen Unterschriften. Es bedarf also keiner weiteren Erörterung rüber, was man zu halten hat von der Äußerung eines Ludwig Anton *Birken-*

Kopernikus selbst seinen Namen in dieser deutschen Weise auf der erste Silbe betont hat, geht eindeutig hervor aus seinem eigenhändigen Namenszu in dem griechisch-lateinischen Wörterbuch, das er zu benutzen pflegte. Hie hat Kopernikus seine Besitzbezeichnung in griechischer Sprache, also mi griechischen Buchstaben und auch mit Akzenten eingetragen: Βιβλιον Νικολέο του Κόπερνικου (vgl. *Tafel I*). Ein Akut auf der viertletzten Silbe wäre i richtigem Griechisch natürlich durchaus unzulässig, außerdem ist die letzt Silbe ja lang und müßte den Akzent daher eigentlich an sich heranziehen Kopernikus begeht hier bei der griechischen Schreibung seines Familiennamen also einen doppelten und noch dazu ganz elementaren Akzentfehler. Diese Fehler zeigt mit unbedingter Sicherheit, daß Kopernikus seinen Name deutsch, d. h. auf der ersten Silbe, betont hat.

Der Familienname Koppernigk ist eine Herkunftsbezeichnung. Er besagt daß die Vorfahren des Kopernikus früher in dem Dorf *Köppernig* bei Neiss in Oberschlesien ansässig waren. Dieses Dorf wird bereits um 1270 urkundlic erwähnt als eines der fünfundsechzig „großen deutschen Dörfer", um di damals ein Streit zwischen Herzog Heinrich IV. und Bischof Thomas II. vo Breslau geführt wurde. Bei der germanischen Wiederbesiedlung Schlesiens die namentlich in dem Jahrhundert von 1250 bis 1350 auf Wunsch der schle sischen Piastenherzöge und ihrer deutschblütigen Gattinnen erfolgte, muß de Stammsitz der Familie Koppernigk also schon sehr früh einen rein deutsche Charakter angenommen haben. Vielleicht ist er sogar eine deutsche Neugrün dung. Jedenfalls aber weist die ganze Dorfanlage (Auendorf) auf deutsch Siedler zurück. Auch die Gewanneinteilung, ferner die Flurbezeichnunger die noch heute mittelhochdeutsche Wurzeln verraten, und schließlich die u kundlich überlieferten Namen der Bauern und Pfarrer des Dorfes Köpperni zeigen rein deutsches Gepräge. Sogar der Vorname des Kopernikus läßt sic aus alter familiengeschichtlicher Tradition verständlich machen, denn di Pfarrkirche des Dorfes Köppernig war und ist noch heute dem heiligen Niko laus geweiht. Aus Anhänglichkeit an den alten Stammsitz der Familie un seinen Schutzpatron wurde dieser Vorname dann offenbar gerne vom Vate auf den Sohn vererbt. Auch der Vater des Kopernikus hieß ja Niklas Koppe nigk[7]. Die Familie Watzenrode (auch „Watzelrode" geschrieben), der di Mutter des Kopernikus entstammt, ist ebenfalls rein deutschblütig, wie scho

---

*majer:* „Die ekelhaften Umänderungen mit Hilfe von zwei p oder gk oder gar g am Ende sind Barbarismen und haben sogar aufgehört, spaßig zu sein".

[7] Georg *Bender:* Heimat und Volkstum der Familie Koppernigk (Coppernicus a.a.O., Seite 5–18. – Klemens *Lorenz:* Die Kopperniks und ihre Neisser Heima a.a.O., Seite 404–410.

raus hervorgeht, daß sein Großvater mütterlicherseits in der deutschen Stadt norn Schöffenmeister werden und es dreiundzwanzig Jahre bleiben konnte. Die volksdeutsche Herkunft des Kopernikus steht also einwandfrei fest. ie vielen weiteren Beweisgründe hierfür, die Leopold Prowe, Georg Bender id neuerdings vor allem Hans Schmauch zusammengestellt haben, sollen hier cht noch einmal alle im einzelnen wiederholt werden. Nur weniges sei herrgehoben.

Wichtig ist namentlich, daß im gesamten handschriftlichen Nachlaß des opernikus (einschließlich der Randbemerkungen in den uns erhaltenen ichern seiner Bibliothek) auch nicht ein einziges polnisches Wort zu finden , obwohl polnische Forscher nichts unversucht ließen, um etwas derartiges fzuspüren. Dagegen ist uns z. B. aus dem März 1522 ein ausführliches Gutchten erhalten, das Kopernikus dem preußischen Landtag in deutscher rache über das Münzwesen seiner Heimat erstattete. Die infolge der Kriegst immer schlimmer werdende Münzverschlechterung hatte im damaligen estpreußen und Ermland zu ähnlichen Erscheinungen geführt, wie wir sie uerdings in der Inflationszeit nach dem vorigen Kriege kennenlernten. Dait hatte sich der preußische Landtag zu befassen, der im März 1522 nach raudenz einberufen wurde. Die Einberufung erging zwar durch den polschen König, denn seinem Schutz hatte man sich unterstellt, um nicht dem n heutigen Ostpreußen herrschenden) Deutschen Orden auf Gnade und ngnade ausgeliefert zu sein. Die Verhandlungssprache bei diesen Landtagen er war natürlich deutsch, auch die Protokolle sind in deutscher Sprache abfaßt. So heißt es z. B., daß damals „die hochgelarten, achtbarenn und wirgen herrn Nicolaus Koppernick der geistlichen rechte doctor unnd Magister ydemannus Gisze thumherrn des stifftes zcur Frauenburgk" in Graudenz schienen sind. „Do denne ermeldet ist, das der Achtbare unnd Wirdige erre Nicolaus Coppernick sich ettwan mit hogem fleysse in dieser sachenn c. im Münzwesen) bekommret vnd eyne aussatzunge gemacht". Diese „Ausnandersetzung" hat Kopernikus dann dem Landtag auf Wunsch sofort in eutscher Sprache vorlesen lassen. Daß man ihn in solcher Weise zu Worte ommen ließ und daß er eine so verwickelte Frage wie das damalige preusche Münzwesen ohne alle Schwierigkeiten in reinem Deutsch behandeln onnte, beweist wiederum einwandfrei, daß die Muttersprache des Kopernikus eutsch war[8].

---

[8] Das deutsch geschriebene Gutachten des Kopernikus über die Verbesserung der eußischen Münze ist abgedruckt bei *Prowe* (Bd. II, Seite 21–28). Dort findet man ich die oben zitierten Sätze aus den Landtagsprotokollen (Seite 29). Das Münztachten selbst ist auszugsweise noch einmal nach Prowes Text abgedruckt in der estschrift „Nikolaus Kopernikus, Bildnis eines großen Deutschen", herausgegeben n Fritz *Kubach*, München 1943, Seite 30–32.

Ferner sind uns zwei eigenhändige Briefe des Kopernikus an den Herzog Albrecht von Preußen erhalten, deren Sprache ebenfalls ein reines und fehlerfreies Deutsch ist[9]. In anderen uns erhaltenen Briefen, die Kopernikus nach der Gelehrtensitte seiner Zeit lateinisch geschrieben hat, sind hin und wieder deutsche Zwischenbemerkungen eingestreut. Nirgends findet sich auch nur das kleinste polnische Wort. Doch würde natürlich auch das noch gar nichts für ein angebliches Polentum des Kopernikus besagen. Wer im Grenzgebiet lebt und immer wieder mit polnisch sprechenden Behörden zu tun hat, dem könnte wohl auch einmal gelegentlich ein polnisches Wort entschlüpfen, ohne daß er deshalb schon als polnisch gesinnt gelten müßte. Aber (wie gesagt) nicht einmal das ist bei Kopernikus der Fall.

Schließlich finden sich in den Büchern, die Kopernikus besaß und benutzte, gelegentliche Bemerkungen in deutscher Sprache. So hat er sich z. B. in einem medizinischen Lehrbuch mehrere Rezepte in deutscher Sprache notiert; und einmal hat er sogar eine ganze Reihe latinisierter griechischer Krankheitsnamen zusammengestellt und jedes Mal die deutsche Bezeichnung der betreffenden Krankheit hinzugefügt, weil ihm die deutschen Benennungen offenbar geläufiger waren und er sich mit ihrer Hilfe erst die fremdsprachlichen Fachausdrücke einprägen wollte (vgl. *Tafel II).*

Nach alledem kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß Kopernikus nicht nur von deutschblütigen Vorfahren abstammte, sondern daß auch die deutsche Sprache seine Muttersprache war, wie es bei einem Thorner Patriziersohn jener Zeit übrigens selbstverständlich ist. Daß das Deutschtum in der Vaterstadt des Kopernikus damals mit Bewußtsein gepflegt wurde, zeigt sich überall in den uns erhaltenen Thorner Geschichtsquellen. Da man schon 1424/25 in Thorn die lateinische Aktensprache abgeschafft und die deutsche Aktensprache eingeführt hatte, sind alle uns erhaltenen Urkunden über die Thorner Familie Koppernigk deutsch geschrieben. Nur in den Schöffenbüchern ist die Einleitungsformel bei der Aufzählung der Schöffennamen noch lateinisch. Diese Namen selbst aber sind rein deutsch und bestätigen, daß damals nur ein Angehöriger deutschen Volkstums das Amt eines Schöffen in der Stadt Thorn bekleiden konnte. Der Vater des Kopernikus wird am 16. November 1455 zum ersten Male in dem Thorner Kämmerei-, Schuld- und Zinsbuch erwähnt als Steuerzahler *(Tafel III),* schon im Jahre 1465 aber wird er al

---

[9] Die Briefe des Kopernikus an Herzog Albrecht von Preußen sind am 15. und 21. Juni 1541 geschrieben (abgedruckt bei *Prowe,* Bd. II, Seite 166/167; in Originalgröße faksimiliert in dem Aufsatz von *Schmauch,* Jomsburg, Jahrgang 1, 1937, Seite 186/187 und Seite 188/189 sowie in den „Kopernikus-Forschungen", Leipzig 1943, Tafel VI und VII; verkleinertes Faksimile des ersten Briefes bei *Prowe,* Bd. II, Tafel III, und beider Briefe in der Festschrift „Nikolaus Kopernikus, Bildnis eines großen Deutschen", München 1943, Tafel 17 und 19).

höffe genannt *(Tafel IV)*. Er hat dieses Amt im ganzen siebzehnmal beklei- (zuletzt im Jahre 1483). Das war nur deshalb möglich, weil das Deutsch-n von Niklas Koppernigk nicht bezweifelt werden konnte. Sonst wäre ihm auch die Einheirat in die deutsche Patrizierfamilie Watzenrode unmöglich wesen. Die erste uns erhaltene urkundliche Erwähnung der Ehe des Niklas ppernigk mit Barbara geb. Watzenrode ist ein Vergleich bei der Erbteilung ischen Käthe Watzenrode, der verwitweten Großmutter des Kopernikus, d ihren Schwiegersöhnen Tilman von Allen und Niklas Koppernigk; aus sem Dokument geht ferner hervor, daß damals auch die Straßennamen in orn rein deutsch gewesen sind *(Tafel V)*. Um die Mitte des fünfzehnten rhunderts wird zwar ausdrücklich eine Polnische Gasse erwähnt, in einer rstadt, wo unter der ärmeren Bevölkerung auch die wenigen in Thorn an-sigen Polen lebten; aber gerade die Tatsache, daß man diese Gasse beson-rs erwähnt und als polnisch bezeichnet, ist eben ein Beweis dafür, daß rartige polnische Einrichtungen damals in Thorn die Ausnahme bildeten[10]. pernikus ist also während seiner Kindheit in einer rein deutschen Umwelt fgewachsen.

Wie bewußt Kopernikus selbst sich auch gesinnungsmäßig zu seiner deut-ıen Herkunft und zu seiner deutschen Muttersprache bekannte, das geht B. daraus hervor, daß er während seines Studiums in Bologna nicht etwa ıer polnischen Landsmannschaft beitrat, die es in Bologna damals auch gab d deren Angehörige mit den deutschen Studenten in ständigem Streit leb-ı; sondern ebenso wie vorher sein Thorner Oheim Lukas Watzenrode und äter sein älterer Bruder Andreas Koppernigk ist auch Kopernikus selbst an r Universität Bologna in die „Natio Germanorum", also in eine deutsche ndsmannschaft, eingetreten, und er wohnte im deutschen Studentenviertel r Stadt. Gerade zu Beginn der Studienzeit des Kopernikus in Bologna

[10] Georg *Bender:* Heimat und Volkstum der Familie Koppernigk (Coppernicus), 20, Seite 56. – Noch im Jahre 1544 (also ein Jahr nach dem Tode des Kopernikus) ırde von der Thorner Leineweberinnung ein Geselle mit schwerer Geldstrafe legt, weil er unter der falschen Vorspiegelung, „deutscher Art" zu sein, sich in ıorn Arbeit zu verschaffen suchte, während er in Wahrheit doch „ein rechter Pole n Vater und Mutter geboren" war. Im Jahre 1549 ist von Lehrlingen in der ichen Innung die Rede, die „mitsammt ihren Eltern verpolscht sind gewesen und sich deutscher Art nannten", so daß die Geschworenen sie „mit Schanden mußten gweisen". Daraufhin wurde im ganzen Handwerk nochmals ausdrücklich fest-setzt, daß es grundsätzlich unerlaubt bleiben sollte, einen „Knecht aufzunehmen, r nicht selbst und sein Vater deutsch reden kann und guter deutscher Art Briefe ächte" *(Bender,* Seite 28/29). Die bewußte Pflege des Deutschtums, die sich so ıtlich noch nach dem Tode des Kopernikus bei den einfachen Handwerkern seiner terstadt zeigt, ist natürlich in den Patrizierkreisen während seiner Kindheit und gend erst recht besonders stark gewesen. Vgl. auch Hans *Schmauch:* Nikolaus pernikus' deutsche Art und Abstammung (in der Festschrift „Nikolaus Kopernikus, ldnis eines großen Deutschen", München 1943, namentlich Seite 65–67).

wurden die Satzungen der „Natio Germanorum" erneuert; und es wurde fes gesetzt, daß alle Studenten des geistlichen und weltlichen Rechtes, dere Muttersprache das Deutsche war („omnes, qui nativam Alemanicam habe linguam"), in diese Natio eintreten müßten. Die Tatsache, daß Kopernik als Student in Bologna der „Natio Germanorum" und keiner polnische Landsmannschaft angehörte, ist also wiederum ein Beweis für seine deutsch Muttersprache und für sein bewußtes Bekenntnis zum deutschen Volkstum[11].

In politischen Fragen freilich hat Kopernikus später, als er in Amt un Würden war, vor allem die Selbständigkeit seiner engeren preußischen Heim gegen Übergriffe des Deutschen Ordens zu verteidigen gesucht. Dabei muß wiederholt auch polnische Hilfe in Anspruch genommen werden. Das gesch aber stets nur aus reinen Zweckmäßigkeitserwägungen; und bei alledem b stand man auf deutscher Seite z. B. sehr darauf, daß kein Pole einen Sitz i Frauenburger Domkapitel erhielt, daß die Predigten für das Volk in deutsch Sprache gehalten wurden, daß die Verhandlungssprache bei den Landtag deutsch blieb; und man wollte an Ort und Stelle überhaupt nur eine deutsc Obrigkeit dulden. Das Ermland, so heißt es z. B. einmal in einer dem Polenkön bei Gelegenheit einer Bischofswahl vorgelegten Eingabe, „bleybe bey de regiment der Deutschen, als es von alders gewesen ist"[12]. Aus der Zeit, welcher Kopernikus selbst politische Verantwortung zu tragen hatte, ist u ein besonders eindeutiger Beleg erhalten für die Gesinnung, die in seine Kreise herrschte: Während des sogenannten Reiterkrieges von 1520/21 wur die Festung Allenstein, die dem Frauenburger Domkapitel gehörte, dur den Hochmeister des Deutschen Ordens belagert. Die Stelle des Festung kommandanten mußte neu besetzt werden. Kopernikus, der damals Lan propst war, trug die Verantwortung für eine sachgemäße Verteidigung d Burg. Da schrieb der Domherr und Archidiakon Johannes Sculteti in eine Brief an Kopernikus folgende Sätze: „Für einen neuen Hauptmann müss wir sorgen. Ich werde mich darum bemühen. Keinen Polen dürfen w meiner Meinung nach, nehmen oder auch nur in die Burg hineinlasse („Nullum Polonum assumendum censeo neque intromittendum in arcem") So etwas konnte Sculteti, der sich mit Kopernikus für eine einwandfreie Ve teidigung des Ermlandes verantwortlich fühlte, natürlich nur dann an i

---

[11] Über die Aufnahme des Kopernikus in die „Natio Germanorum" der Univ sität Bologna vgl. *Prowe* (Bd. I, 1, Seite 225–232) und *Schmauch* (Jomsburg, Ja gang 1, 1937, Seite 174/175; „Kopernikus-Forschungen", Leipzig 1943, Seite 13/ Münchner Kopernikus-Festschrift, 1943, Seite 87 ff.).

[12] *Schmauch* (Jomsburg 1937, Seite 180; Kopernikus-Forschungen, 1943, Seite 1

[13] Brief des Johannes Sculteti an Kopernikus vom Ende Februar 1521 (ab druckt bei *Prowe*, Bd. II, Seite 410–416, besonders Seite 414; vgl. *Prowe*, Bd. I, Seite 119–124; Faksimile der oben zitierten Stelle bei *Schmauch*, Jomsburg 19 Seite 185 und in den „Kopernikus-Forschungen", Leipzig 1943, Seite 25).

reiben, wenn er sehr genau wußte, daß auch Kopernikus selbst nicht gerade enfreundlich eingestellt war.

Veitere Beweisgründe für das Deutschtum des Kopernikus sollen hier nicht läuft werden. Hans Schmauch hat sie in großer Zahl gesammelt und alle einbaren Gegengründe gewisser polnischer Forscher einwandfrei entkräftet. ssenschaftlich ernst zu nehmende Polen, wie Jeremi Wasiutyński, haben rigens niemals die unhaltbare Behauptung mitgemacht, daß Kopernikus ein bürtiger Pole gewesen sei oder polnisch gesprochen habe; sondern sie haben : behauptet, daß er als seine Heimat lediglich „Preußen“ anerkannte, aber der das Königreich Polen noch das Deutsche Reich. Aus diesem preußischen rtikularismus, wenn man so sagen darf, ist dem Kopernikus aber auch von serer Seite kein Vorwurf zu machen. Das alte Preußenland (einschließlich Ermlandes) war seit den ersten Zeiten des Deutschen Ritterordens deut- er Volks- und Kulturboden. Daß Kopernikus das volkstumsmäßige und turelle Deutschtum seiner Heimat zu bewahren suchte, ist klar erwiesen. ß er aber bei seiner politischen Wirksamkeit nur an diese engere preußische imat und nicht etwa an ein großdeutsches Vaterland dachte, ist für jene it durchaus nichts Außergewöhnliches. Erinnert sei nur daran, daß sogar ıann Gottlieb *Fichtes* berühmte „Reden an die deutsche Nation“ noch im ıre 1824 durch die preußischen Zensurbehörden verboten wurden, weil sie m Deutschtum und nicht nur dem Preußentum dienen wollten. Damals ndelte es sich zwar schon um das moderne Königreich Preußen und nicht hr nur um die engere Heimat des Kopernikus, aber der Partikularismus r geblieben. Wenn man noch um 1820 an maßgebenden Regierungsstellen partikularistisch-preußisch dachte, wie hätte dann um 1520 der Landpropst ıes kleinen Ländchens schon großdeutsche Politik treiben können? Wer der- tiges von Kopernikus erwarten oder verlangen würde, der müßte vergessen, ß Politik (nach Bismarcks Wort) die Kunst des Möglichen ist. Man darf also n einem verantwortungsbewußten Politiker jener Zeit nicht verlangen, was mals unmöglich war und was erst in neuerer Zeit, ja, eigentlich sogar erst ute durch den Führer möglich gemacht worden ist.

Jedenfalls steht einwandfrei fest, daß Kopernikus rein deutscher Abstam- ıng war, daß die deutsche Sprache als seine Muttersprache zu gelten hat d daß er sich bewußt als Vertreter deutschen Volkstums fühlte, wenn er ch als Politiker nicht im Sinne eines großdeutschen Staates wirkte, sondern r seiner engeren preußischen Heimat dienen wollte (d. h. der Erhaltung rer Selbständigkeit gegenüber dem Deutschen Orden und ihres deutschen olkstums gegenüber den Polen). Seine deutsche Volkstumszugehörigkeit er genügt für uns auch durchaus, um es zu rechtfertigen, daß wir ihn als nen unserer größten Denker und Forscher feiern und an seiner Leistung

nach Wesenszügen suchen, durch die sie als typisch deutsch, als geboren au deutscher Weltanschauung gekennzeichnet ist.

*

Drei wesentliche Züge der Weltanschauung des Kopernikus seien besonder hervorgehoben, um zu zeigen, daß seine astronomisch-wissenschaftliche Le stung tatsächlich durch deutsche Weltanschauung bestimmt ist: *erstens* d Gründlichkeit, von der schon die Rede war und aus der die Arbeitsweise de Kopernikus im einzelnen verständlich zu machen ist; *zweitens* die tief-gläubig Grundeinstellung, die den Aufbau des neuen Weltbildes im ganzen bestimm und zur Beseitigung des geozentrischen Weltbildes führt, das während de ganzen Mittelalters im Anschlusse an Aristoteles und Ptolemaios vorgeherrsch hatte. Hierdurch wird überhaupt mit dem mittelalterlichen Stufungsgedanke aufgeräumt; und dadurch erst werden Naturgesetze (im modernen Sinne), d. h wirklich allgemeingültige Gesetze, möglich gemacht. *Drittens* soll dann noc kurz von den Aufbauprinzipien des Kopernikanischen Weltbildes die Rec sein, das (schlagwortartig gesagt) morphologisch und nicht etwa mechanistis aufgebaut ist; d. h. Kopernikus faßt die Welt als ein gestalthaft gegliederte Ganzes auf und nicht etwa als eine bloß äußerlich geformte Anhäufung gleich artiger, beliebig vertauschbarer und daher im Grunde gleichgültiger Teil

Die Gründlichkeit und selbstlose Sachlichkeit des Kopernikus bahnt de neuen Methoden der modernen Naturforschung den Weg. Sein gläubiges B wußtsein einer unmittelbaren Gottesnähe führt zum Zerbrechen der gesamte mittelalterlichen Stufenwelt. Das Gestaltprinzip beim Aufbau des neuen Wel bildes bedeutet eine grundsätzliche Abkehr von aller mechanischen Gleich macherei. Unter diesen drei leitenden Gesichtspunkten ist also zu zeigen, da Kopernikus zwar *erstens* die moderne naturwissenschaftliche Forschungswei überhaupt erst ermöglicht hat, daß er *zweitens* diese moderne Naturwisse schaft aber durchaus nicht weltanschauungslos begründete und daß er *dritte* seinem Denken ein ausgesprochen deutsches Gepräge verlieh. Durch die A erkennung weltanschaulicher Glaubenskräfte und durch die bewußte Betonur eines Gestaltprinzips gegenüber jeder Nivellierung erweist Kopernikus si gerade nicht, wie Auguste Comte behauptet hat, als Bahnbrecher des „pos tiven" Zeitalters der Menschheit; sondern er steht in unverkennbarem Gege satz zu allen Gedanken, die dem westeuropäischen und nordamerikanische Positivismus, Pragmatismus oder Liberalismus die Wege geebnet haben.

I.

ichard Wagner hat einmal gesagt, „deutsch sein" heiße, daß man eine he um ihrer selbst willen und nicht bloß um seiner selbst willen tun könne. nn dieses schöne Wort berechtigt ist, dann darf Kopernikus schon wegen ner selbstlosen Sachlichkeit als ein vorbildlicher Deutscher gelten. Länger ein Menschenalter hat er an seinem Hauptwerk gearbeitet. Was es für en Mann von dreißig Jahren bedeutet, sich ein für alle Male solch einer zigen großen Lebensaufgabe zu verschreiben und ihr dann vierzig Jahre durch treu zu bleiben bis zuletzt, nur dieser Sache zu dienen, ohne irgend-chen persönlichen Vorteil, sei es Gewinn oder sei es Ehre, – das ist mit nigen Worten überhaupt nicht zu sagen. Zu solcher Haltung gehört sehr viel hr als bloß wissenschaftliche Bildung, zu ihr gehört eine ungewöhnliche arakterstärke. Kopernikus ist überhaupt der Ansicht, daß echte Wissen-aft nicht nur eine Sache der verstandesmäßigen Begabung und der Schu-g des Denkens ist, sondern sogar in erster Linie eine Sache der Persönlich- und des Charakters, d. h. der Gesinnung und der sittlichen Haltung. Des-b bezeugt Kopernikus immer wieder eine besondere Vorliebe für die Wis-schaftsgesinnung der Anhänger des Pythagoras. Im Widmungsschreiben nes Hauptwerkes erwähnt er z. B. mit Anerkennung den Brief, den der hagoreer Lysis an den ehemaligen Pythagoreer Hipparchos geschrieben en soll[14]. Diesen Brief hat Kopernikus sogar im vollen Wortlaut aus dem echischen ins Lateinische übersetzt. Die uns in eigenhändiger Niederschrift altene Übersetzung sollte ursprünglich als wirkungsvoller Abschluß des Buches in das Hauptwerk des Kopernikus aufgenommen werden, nur gen einer später geänderten Einteilung des Aufbaus kam dieser Plan dann h nicht zur Ausführung. Mag der Brief des Lysis an Hipparch auch bloß e spätantike Stilübung und gar kein echtes Dokument sein, für Koper-us und seine eigene Wissenschaftsgesinnung ist jedenfalls die Hoch-ätzung des Pythagoreertums höchst bezeichnend. Deshalb sei hier auf sen Brief etwa näher eingegangen[15].

ythagoras hatte verboten, das hohe Gut der Weisheit jemandem mitzu-en, der nicht genügend an der Reinigung seiner Seele gearbeitet hat. Wie Maler erst die Bildfläche von allen Unsauberkeiten befreit, bevor er darauf

---

4 *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Praefatio ad sanctissi-n dominum Paulum III. Pontificem Maximum; cur. Societas Copernicana Tho-ensis, Thorn 1873, p. 3. (Nach dieser bisher besten Ausgabe des Urtextes wird folgenden zitiert).

5 *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Thorn 1873, p. 35/36; n griechisch-lateinischen Paralleltext des unechten Briefes von Lysis an Hippar- findet man bei *Prowe,* Bd. II, Seite 128–137.

zeichnet, wie ein Färber das zu färbende Gewand erst säubert, bevor er es i die Farbe eintaucht, so muß auch ein Lehrer der Philosophie seine Schüler Zucht nehmen und auf die Reinigung und Reinerhaltung ihrer Gesinnun achten. Sonst wirkt ein Versuch zur Mitteilung der Wahrheit nicht ander als wenn man reines Wasser in einen schmutzigen Brunnen gießt. Man ve geudet dadurch das klare Wasser; und außerdem wirbelt man nur de Schmutz auf, der unten in dem Brunnen lagerte. Ebenso vertut man nutzl alle Mühe, und man verschwendet die Weisheit vollkommen sinnlos, wen man sie unsauberen Seelen mitzuteilen sucht. In diesen wird dann nur d schmutzige Bodensatz ihrer Erbärmlichkeit noch immer mehr aufgewühlt, w sie jetzt z. B. originalitätssüchtig werden und um persönlicher Vorteile will mit ihren vermeintlichen Geistesgaben glänzen wollen. Geschlechtliche Gie Geltungsbedürfnis, Erfolgshunger und Habsucht sind solcher Seelenschmut Als Mittel zur Befriedigung derartiger Laster wird dann auch die Philosoph mißbraucht; ihre reine Wahrheit aber wird mißachtet und vergessen.

Die besondere Vorliebe, die Kopernikus für diesen vermeintlichen Pythag reerbrief wiederholt bekundet hat, zeigt mit aller Deutlichkeit, wie wenig seine Forschung als bloße Spezialwissenschaft ansah und wie sehr er inne lich, d. h. weltanschaulich und philosophisch an ihr beteiligt war. Reinheit d Gesinnung und Lauterkeit des Charakters sind die unentbehrliche Vorau setzung, ohne deren Erfüllung niemand die Wahrheit des neuen heliozent schen Weltbildes gründlich verstehen kann. Deshalb ist die neue Lehre der Tat eine Gefahr, wenn sie schmutzigen, d. h. sklavischen und eigensüc tigen Seelen mitgeteilt wird. Wer aber in echter Freiheit und rein von alle Eigennutz an die Himmelskunde herangeht, der wird durch sie auch in sein sittlichen Gesinnung immer mehr gefördert. Indem er die Ordnung, d Schönheit und Harmonie des Weltalls erkennt, wird er nicht nur durch ei unbeschreibliche innere Freude beglückt, sondern er wird auch von alle Schlechten abgezogen und zum Guten, ja schließlich zum Allerbesten hi gelenkt, zu dem göttlichen Werkmeister, dem das Weltall seine Ordnung u Schönheit verdankt[16]. – Hiermit hat Kopernikus die charakterliche Grundei stellung, mit der er an die wissenschaftliche Arbeit herangeht, aufs beste g kennzeichnet. Von hier aus kann man auch seine Weltanschauung verstehe Strengste Sachlichkeit und Gründlichkeit ist aus sittlichen, ja aus religiös Gründen zu fordern. Schon dies darf als Beleg dafür gelten, daß echte W senschaft nur auf weltanschaulicher Grundlage möglich ist.

Diese Gesinnung selbstloser Sachlichkeit und strengster Gründlichkeit h Kopernikus selber stets bewährt. Darum hat er z. B. sein Hauptwerk ja

---

16 *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Lib. I, praefat Thorn 1873, p. 9/10.

ntelang unveröffentlicht gelassen. In seinem Widmungsschreiben berichtet daß er das Werk nicht nur (getreu der Mahnung des Horaz: „Nonum matur in annum") bis ins neunte Jahr, sondern sogar viermal neun Jahre ückgehalten habe[17]. Ihm kam es gar nicht darauf an, sich möglichst schnell en Namen zu machen oder sich als kühner Neuerer hervorzutun. In seiner ronomischen Beobachtungstechnik, ja, sogar bei der Anfertigung seiner rigens höchst einfachen) Beobachtungsinstrumente hielt er sich noch durch- s an das Vorbild antiker Astronomen, vor allem an das des Ptolemaios, ssen geozentrisches Weltbild er doch gerade bekämpfte. Aus dem „Alma- st" hat er noch in seinem Hauptwerk viele Sätze mit Anerkennung zitiert. gelegentlich ist er gegenüber voreiligen neueren Astronomen sogar mit em Nachdruck für Ptolemaios eingetreten: Man muß den Spuren der Alten gen und sich auf ihre Beobachtungen stützen „wie auf ein Testament". er dagegen glaubt, sie verachten und sich über ihre Arbeit hinwegsetzen können, der wird niemals den rechten Weg zu sachlicher Arbeit auf dem biet der Himmelskunde finden. Durch ihre Sorgfalt und durch ihre Erfin- ngsgabe sind und bleiben die alten Denker für uns ein Vorbild[18]. Vor allem lemaios überragt alle übrigen bei weitem durch seine Geschicklichkeit und nsicht. Da er sich auf die Beobachtungen von mehr als vier Jahrhunderten itzt, hat er sogar die gesamte Astronomie schon beinahe zur Vollendung bracht, und es scheint, daß er gar nichts unberücksichtigt ließ[19]. – In glei- em Sinne schreibt auch Rhetikus, der jugendliche Freund und Schüler des pernikus, es komme dem „Herrn Lehrer" in erster und auch in letzter Linie rauf an, „den Spuren des Ptolemaios zu folgen, nicht anders, als Ptolemaios bst den alten und lange vor ihm lebenden Forschern gefolgt ist". „Da er er erkannte, daß die den Astronomen leitenden Phänomene und die Mathe- atik ihn dazu zwangen, einiges sogar gegen seinen eigenen Willen anzu- hmen, hielt er es einstweilen doch für ausreichend, wenn er mit derselben chnik wie Ptolemaios auf dasselbe Ziel seine Geschosse richtete, obwohl er bst seinen Bogen und seine Geschosse aus ganz andersartigem Stoff nahm jener. Hier gilt das Wort: ‚Frei muß man sein in der Erkenntnis, wenn n philosophieren will'." Das Gegenteil solcher Geistesfreiheit heißt in der n Rhetikus gerne zitierten Schrift des Platonikers Albinos bezeichnender- eise „kleinliches Denken" (μικρολογία); es bildet nach Albinos das größte ndernis für eine Seele, die Göttliches und Menschliches betrachten will.

---

[17] *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543); Thorn 1873, p. 4; owe, Bd. II, Seite 4/5. – *Horaz:* De arte poetica, 388.
[18] *Kopernikus:* Epistola contra Wernerum (3. Juni 1524); *Prowe,* Bd. II, Seite 6/177.
[19] *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Lib. I, praefatio; orn 1873, p. 10; *Prowe,* Bd. II, Seite 11.

Von solcher kleinlichen Denkweise aber ist Kopernikus wahrhaft frei gewesen. Schon deshalb hat er seine Vorgänger niemals herabgesetzt. Seine philoso phische Gesinnung verbietet es ihm, die bisherigen Ansichten aus anderen al sachlich zwingenden Gründen aufzugeben[20].

Diesen Worten, die der junge Rhetikus ja unmittelbar unter dem Eindruc der Persönlichkeit seines Meisters und geradezu unter dessen eigenen Auge niedergeschrieben hat, ist nur wenig hinzuzufügen, wenn man klarmachen will wie bei Kopernikus die exakte Arbeitsweise mit weltanschaulicher Wissen schaftsgesinnung verbunden ist. Der Vergleich, den Rhetikus anführt, mach dies sehr deutlich: Ptolemaios wird gleichsam mit Hilfe seiner eigenen Techni überwunden. Der Wille des Kopernikus ist zwar eigentlich auf das gleich Ziel gerichtet wie der Wille des Ptolemaios. Aber wider seinen eigenen Wille *muß* Kopernikus dann doch anders denken als sein großer antiker Vorläufe Nicht nur die „astronomica ἀνάγκη“, von der Rhetikus an anderer Stell spricht[21], nicht nur die zwingende Notwendigkeit astronomischer Beobachtun gen und ihrer Ergebnisse drängt ihn dazu. Nein! Obwohl er auf dieselb Scheibe zielt wie Ptolemaios, schießt er doch weiter, noch über das zuer

---

[20] *Rhetikus:* Narratio prima (1539/40), Epilogus; *Prowe,* Bd. II, Seite 365/36 deutsche Übersetzung von Karl *Zeller* unter dem Titel „Des Georg Joachim Rhetiku Erster Bericht über die 6 Bücher des Kopernikus von den Kreisbewegungen d Himmelsbahnen“, München 1943, Seite 107/108. – *Albinos:* Didaskalikos, cap. Platonis dialogi, rec. C. F. Hermann, Vol. VI, 1921, p. 152.

[21] *Rhetikus:* Narratio prima (1539/40), Altera pars hypothesium de motibu quinque planetarum; *Prowe,* Bd. II, Seite 344; deutsche Übersetzung von Karl *Zelle* Seite 82/83.

---

**Zu Tafel I:** Auf dem Vorsatzblatt seines Exemplars der dritten Auflage d griechisch-lateinischen Wörterbuches, das der Karmelitermönch Johannes Chrestoni (auch Crastonus genannt) bearbeitet hatte, trug Kopernikus seinen Besitzvermerk i griechischer Schrift ein. Ein Ausschnitt dieses Vorsatzblattes wird hier in Origina größe wiedergegeben nach einer Aufnahme der *Universitäts-Bibliothek Uppsal* (Vgl. Leopold *Prowe:* Nicolaus Coppernicus; Bd. I, 1, 1883, Seite 27 Anm., Sei 406/407 und Seite 411/412 Anm.; Bd. I, 2, 1883, Seite 419/420; Bd. II, 1884, Sei 261–263 und Tafel V). – Unter dem Besitzvermerk folgt eine Aufzählung der gri chischen Monatsnamen, denen die Zeichen des Tierkreises oben, bzw. unten be gefügt sind. Kopernikus brauchte diese Monatsnamen natürlich, um die Zeitbered nung in griechischen Werken richtig verstehen zu können. Bei der Reihenfolge d Monatsnamen hält er sich an den Humanisten Theodoros Gaza. Der in lateinisch Sprache geschriebene Satz lautet: „Athenienses annum a solsticio estiuo auspicant ἀπο του ἑκατομβαιωνος, asiatici ab equinoctio autumnali sicuti et greci, et a ver arabes et damasceni. Εκ των θεοδωρου Γαζα“ (vgl. *Prowe,* Bd. II, Seite 60/61 An und Bd. I, 1, Seite 413, Schluß der Anm.). Schließlich folgt in der letzten Zeile no eine Aufzählung der griechischen Bezeichnungen für die Teile eines Wagens (v *Prowe,* Bd. I, 1, Seite 412 Anm. und Bd. II, Seite 263). – *Als Beweis für das Deuts tum des Kopernikus ist der grammatisch falsche Akzent auf seinem Familiennam anzusehen. Er zeigt eindeutig, daß Kopernikus seinen Namen nach deutsch Akzentregeln auf der ersten, nicht aber (wie die Polen) auf der vorletzten Silbe b tont hat* (vgl. oben Seite 5/6).

Βιβλιον Νικολεου του Κοπερνικου

...ριων· Θαργηλιων Σκιροφοριων Εκατομβαιων Μεταγειτνιων Βοηδρομιων

...ακτηριων· Πυανεψιων Ανθεστηριων. Ποσειδεων Γαμηλιων Ελαφηβολιων



Tafel I (Universitäts-Bibliothek Uppsala)

etzte Ziel hinaus, weil sein eigener Bogen und seine eigenen Pfeile aus em besonderen, nicht mehr antik-griechischen Stoff bestehen. Hier handelt ich eben um den Einsatz der Persönlichkeit selbst und ihrer Weltanschau-. Solch ein Einsatz bedeutet zugleich Verpflichtung und Befreiung. Darum Rhetikus mit vollem Recht das schöne Wort des Platonikers Albinos auf Titelblatt und noch einmal in den Epilog des „Ersten Berichtes" gesetzt, er der Öffentlichkeit über das Werk des Kopernikus erstattete. Wie viele ge Menschen, die selber weltanschaulich zu ringen haben, hatte Rhetikus besonders feinfühliges Verständnis für die weltanschaulichen Verwurzelun- einer wahrhaft großen Leistung. Er spricht dies alles mit jugendlicher eisterung ganz offen aus, während der alternde Kopernikus selbst viel ickhaltender ist. Die kühle Sachlichkeit und verhaltene Leidenschaft, die bei Kopernikus als einen „nordischen" Wesenszug im Sinne unserer tigen Rassenlehre bezeichnen könnte, besagt aber keineswegs, daß er tanschaulich an seiner Arbeit unbeteiligt gewesen wäre. Gegenüber einem unde wie Rhetikus scheint er sich auch über das Bewußtsein seiner inner- Verpflichtung ganz offen geäußert zu haben.

n Grunde ist es sogar eine weltanschaulich motivierte Forderung, durch che Kopernikus sich zu seiner Preisgabe des geozentrischen Weltsystems nlaßt sah. Um das zu verstehen, braucht man nur zu bedenken, weshalb ernikus überhaupt Einwendungen gegen Ptolemaios erhob. War die pto-äische Astronomie etwa ungenau? Nein, sie wird von Kopernikus ja gerade en der Genauigkeit und Exaktheit gepriesen, durch die sie andere astro-ische Anschauungen übertrifft. War die Lehre des Ptolemaios etwa zu pliziert und nicht einfach genug? Nein, auch dies ist noch nicht der ptgrund, weshalb Kopernikus sich von Ptolemaios abwandte. Wenn die e dazu zwingt, muß man unter Umständen auch kompliziertere Erklärun- den einfacheren vorziehen, die der Sache nicht voll gerecht werden. War a die methodische Einstellung des Ptolemaios und anderer griechischer onomen grundsätzlich anders, als Kopernikus es zunächst für richtig hielt? n, zunächst glaubte auch Kopernikus, in seiner Arbeitsweise keineswegs den antiken Astronomen abweichen zu sollen.

ie Aufgabe der Astronomie besteht auch nach Kopernikus in dem, was seit Platon als „Rettung der Phänomene" (σώζειν τὰ φαινόμενα, salvare arentia) zu bezeichnen pflegte. Die scheinbaren Bewegungen der Gestirne Himmelszelt sind kein bloßer trügerischer Schein, sondern sie sind Er-inungen, durch welche jeweils eine wahre und wirkliche Gestirnbewegung zeigt wird. Es kommt also darauf an, diese wahren und wirklichen Bewe-gen auf Grund der von uns wahrgenommenen Bewegungserscheinungen rkennen. Dadurch werden die Erscheinungen selbst auf die wirklichen

Vorgänge zurückgeführt, d. h. sie werden nicht etwa zu nichtigem Schein ve
flüchtigt, sondern sie werden „gerettet“. Man bedarf dabei aber selbstve
ständlich eines orientierenden Hilfsmittels zur Aufsuchung der wahren Wirl
lichkeit. Dieses Hilfsmittel fanden schon die antiken Astronomen im Gedank
der „Regelmäßigkeit“. Die wirklichen Bewegungen müssen „regelmäßige
Bewegungen, d. h. Kreisbewegungen sein. Die scheinbaren Bewegungen ab
sind diesen wirklichen Bewegungen unterzuordnen, d. h. von ihnen abhäng
zu machen und aus ihnen zu erklären. Dieses Verfahren, das Kopernikus na
seinen eigenen Worten mit der antiken Astronomie (insbesondere mit den v
ihm ausdrücklich genannten Astronomen Kallippos, Eudoxos und Ptolemaio
gemeinsam hat, kennzeichnet er durch die seit dem Altertum allgemein üblich
Redewendung: apparentem in sideribus motum *sub regularitate salvare.*

Der Grund für die Annahme regelmäßiger Kreisbewegungen ist (nach K
pernikus) von jeher mit Recht in der Rundheit der Himmelskörper gesuc
worden. „Denn es erschien als sehr widersinnig, daß ein Himmelskörper v
vollkommenster Rundheit nicht immer gleichmäßig bewegt werde“ („Vald
enim absurdum videbatur caeleste corpus in absolutissima rotunditate n
semper aeque moveri“). Durch eine Kombination regelmäßiger Kreisbew
gungen verschiedener Himmelssphären mußte man also die scheinbar unrege
mäßige Bewegung der Gestirne, die in gewisse Himmelssphären eingelage
sind, zu erklären und dadurch als Erscheinung zu „retten“ suchen.

Nun zeigte sich aber, daß Kallippos und Eudoxos durch die Annahme au
schließlich konzentrisch gelagerter Himmelssphären, die dann bloß noch u
verschiedene Achsen rotieren, doch im einzelnen keine genaue Erklärung all
scheinbaren Gestirnbewegungen (z. B. der Planetenbewegungen) geben kon
ten. Ptolemaios und seine Anhänger sahen sich daher genötigt, auch e
zentrisch gelagerte Kugeln (als Leitkreise) anzunehmen und auf diesen da
jeweils noch zahlreiche Epizyklen (als Aufkreise) rotieren zu lassen, wobei d
betreffende Planet erst in dem letzten Epizykel eingelagert ist. Aus der A
nahme solcher exzentrischen Sphären und Epizyklen macht Kopernikus de
Ptolemaios und seinen Anhängern durchaus keinen Vorwurf. Er selber b
dient sich ja zeitlebens derartiger Hilfsmittel.

Zu beanstanden ist aber, daß trotz der rechnerischen Richtigkeit, die d
Ergebnissen des Ptolemaios zukommt, und trotz der „Regelmäßigkeit“ (reg
laritas), die durch Einführung der Kreisbewegungen von konzentrischen u
exzentrischen Leitkreisen sowie von Epizyklen erreicht wird, dennoch ei
wesentliche Forderung der Vernunft (ratio) nicht durch Ptolemaios erfüllt w
den kann: Im Weltsystem des Ptolemaios bewegen sich die Planeten zwar a
regelmäßigen Bahnen, d. h. auf den Kreisbahnen der Leitkreise und der E
zyklen; doch bewegen sie sich auf ihnen nicht gleichmäßig, d. h. nicht n

ts gleichbleibender Geschwindigkeit[22]. Unbedingte Regelmäßigkeit aber gt nur dann vor, wenn alle Ungleichmäßigkeiten ausgeschlossen sind. Die rnunft verlangt mit der regularitas also zugleich auch eine *aequalitas* der hren und wirklichen Himmelsbewegungen. Hieran fehlt es im Weltsystem ; Ptolemaios. Denn nach ihm vollziehen sich die Planetenbewegungen ja tz der regelmäßigen Kreisbahnen doch nur ungleichmäßig und zeitweise ckend; es bedarf daher eines besonderen Ausgleichspunktes (punctum quans), von dem aus die Planetenbewegungen zu betrachten sind, wenn sie : einem entsprechenden Ausgleichskreis (circulus aequans) als gleichmäßig cheinen sollen, ohne es doch wirklich zu sein.

Im Weltsystem des Ptolemaios entsprach also weder die Wirklichkeit selbst ch ihre für uns sichtbare Erscheinung schon den vernunftgemäßen Forderun- 1 einer strengen aequalitas. „Deshalb", so betont Kopernikus wörtlich, „er- ien eine derartige Spekulation nicht als absolut genug (d. h. nicht als durch h selbst gerechtfertigt), und sie entsprach auch nicht genügend den Forde- ngen der Vernunft" („Quapropter non satis absoluta videbatur huiusmodi eculatio, neque rationi satis concinna").

Diese Forderung nach „Absolutheit" der astronomischen Theorie und nach nauem „Zusammenpassen mit der Vernunft" ist es, die den Kopernikus er alle bisherigen Weltbilder hinausführte. Deshalb suchte er nach einer ernunftgemäßeren" Art von Kreisen, durch welche jede zur Erscheinung mmende Ungleichmäßigkeit erklärt werden könnte, indem alles an und für h (d. h. in Wirklichkeit) sich durchaus „gleichmäßig" bewegt, wie es der rnunftbegriff einer „absoluten" Bewegung verlangt. Unter „absoluter" Be- gung wird hierbei nichts anderes verstanden als ein ungestörter (eben von en fremden Einflüssen „losgelöster") und lediglich durch die Natur der che selbst bestimmter Bewegungsvorgang, der eben deshalb, weil er natur- mäß und durch nichts Fremdartiges beeinträchtigt ist, stets regelmäßig und gleich auch gleichmäßig erfolgen muß. Das entscheidende Motiv für die nbildung des bisherigen Weltbildes wird deshalb von Kopernikus folgender- aßen formuliert: „Saepe cogitabam, si forte rationabilior modus circulorum veniri possit, e quibus omnis apparens diversitas dependeret, omnibus in psis *aequaliter* motis, quemadmodum ratio absoluti motus poscit".

Dieser Forderung zu entsprechen, war überaus schwierig; schließlich aber gab sich, daß man ihr sogar mit wenigeren und viel angemesseneren, d. h. el besser zusammenstimmenden Hilfsmitteln (paucioribus ac multo conve- entioribus rebus) gerecht werden kann, als Ptolemaios sie noch nötig hatte.

---

[22] Vgl. die knappen, aber sehr anschaulichen Darlegungen der Planetenbewegung ch Ptolemaios und nach Kopernikus in der kleinen Schrift von Max *Caspar:* Koper- kus und Kepler, Zwei Vorträge; München 1943, Seite 42–45.

Man braucht zu diesem Zwecke nur sieben grundlegende Forderungen (pet
tiones) anzuerkennen, von der Art, wie man sie in der Geometrie als Axiom
(axiomata) zu bezeichnen pflegt. Die sieben grundlegenden Sätze, die Kope
nikus dann der Reihe nach aufzählt, enthalten bereits das ganze heliozen
trische Weltsystem. Der abschließende Satz besagt, daß allein schon die A
nahme der Erdbewegung den vielen am Sternenhimmel zur Erscheinun
kommenden Verschiedenheiten (d. h. Ungleichmäßigkeiten) Genüge tu
„Huius (sc. telluris) igitur solius motus tot apparentibus in caelo diversitat
bus sufficit". Wenn also die dreifache Bewegung der Erde angenomme
wird, dann kommt allenthalben nicht nur Regelmäßigkeit, sondern zuglei
auch Gleichmäßigkeit (d. h. gleichmäßige Geschwindigkeit der Himmelssph
ren) in das Weltall. Dann lassen sich also sämtliche Phänomene nicht nu
„sub regularitate salvare", sondern allenthalben darf auch „aequalitas" an
genommen werden, die von keiner „diversitas" gestört wird. Demnach zei
Kopernikus in seinem „Commentariolus", d. h. im ersten uns erhaltenen En
wurf des heliozentrischen Weltsystems, jetzt nur noch kurz im einzelne
„quam ordinate aequalitas motuum servari possit"[23]. Hilfskreise, insbeson
dere Leitkreise und Epizyklen, hat Kopernikus bei alledem freilich doch no
nötig, aber eben längst nicht mehr so viele wie die antiken Astronome
Er kommt vielmehr schon mit vierunddreißig Kreisen aus, durch welche d
ganze Bau der Welt und der gesamte Reigen der Gestirne erklärt ist: „S

---

[23] *Kopernikus:* De hypothesibus motuum caelestium a se constitutis comme
tariolus (geschrieben in der Zeit zwischen 1502 und 1515); Prowe, Bd. II, Seite 1
bis 187. – Durch den gleichen Gedankengang wie im „Commentariolus" begründ
Kopernikus auch noch in seinem Hauptwerk, insbesondere im Widmungssschreib
an Papst Paul III., die Entstehung des neuen Weltsystems. Dort wirft er den alt
Astronomen vor, daß sie nicht einheitlich und konsequent genug vorgegangen seie
Dann heißt es, ganz im Stile des „Commentariolus": „Alii namque circulis homoce
tris solum (sc. utuntur), alii eccentris et epicyclis, quibus tamen quaesita ad plenu
non assequuntur. Nam qui homocentris confisi sunt, etsi motus aliquos diversos
eis componi posse demonstraverint, nihil tamen certi, quod nimirum phaenomen
responderet, inde statuere potuerunt. Qui vero excogitaverunt eccentrica, etsi mag
ex parte apparentes motus congruentibus per ea numeris absolvisse videantur, pler
que tamen interim admiserunt, quae primis principiis de motus aequalitate vident
contravenire" (De revolutionibus orbium caelestium, 1543; Thorn 1873, p. 5). W
sehr es für Kopernikus gerade auf die „aequalitas" und nicht nur auf die „reg
laritas", d. h. gerade auf die stets gleichbleibende Geschwindigkeit und nicht n
auf die regelmäßigen Kreisbahnen ankommt, das zeigt sich besonders deutlich
der Verschärfung des Ausdrucks, den er in seinem Hauptwerk gebraucht. Hier
ja sogar von „ersten Prinzipien" die Rede, durch welche eine strenge Gleichmäß
keit der Bewegung verlangt werde. Der „Commentariolus" drückt sich demgege
über viel vorsichtiger und zurückhaltender aus. Dies mag daran liegen, daß Kope
nikus erst nach Abschluß seines Hauptwerkes die weltanschaulichen Grundlag
seiner Arbeit durch das Widmungsschreiben an Papst Paul III. aufzudecken wa
während er sich im „Commentariolus" eigentlich doch damit begnügt, die astron
mische Brauchbarkeit seiner neuen „Hypothesen" hervorzuheben.

tur in universum 34 circuli sufficiunt, quibus tota mundi fabrica totaque erum chorea explicata sit“[24].

Die angeführten Sätze aus dem ersten Entwurf des Kopernikanischen eltbildes, der handschriftlich unter dem Titel „Commentariolus“ verbreitet ırde, zeigen mit aller Deutlichkeit, daß Kopernikus weder durch astronosche Beobachtungen noch durch mathematische Berechnungen zur Anhme seines neuen Weltbildes geführt wurde[25]. Zunächst aber sieht es, nigstens in dieser frühen Schrift, noch so aus, als ob es ihm im Grunde entlich doch nur auf möglichste Einstimmigkeit und Einfachheit der Theo- angekommen wäre. Man könnte vielleicht sogar meinen, auch die Fordeıg der „aequalitas motus“ beruhe im Grunde doch nur auf dem, was die sitivisten des neunzehnten Jahrhunderts dann später als „Denkökonomie“ zeichneten und was man früher durch die Formel zum Ausdruck brachte: ıncipia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Zur Erklärung einer ıgleichmäßigkeit der Himmelsbewegungen hätte man eben noch ein weite- Prinzip nötig gehabt (außer der angeblichen Naturgemäßheit kreisförmir Bewegungsbahnen für kugelförmige Himmelskörper); solch ein weiteres klärungsprinzip aber wird überflüssig gemacht durch das heliozentrische stem und durch die damit erreichte aequalitas der Himmelsbewegungen. ıßerdem kommt Kopernikus ja eben mit viel weniger Hilfskonstruktionen s als Ptolemaios. Deshalb schon scheint das Kopernikanische Weltbild den rzug zu verdienen vor dem Ptolemäischen Weltbild. In Wahrheit jedoch das Prinzip der Einfachheit noch keineswegs das letzte Motiv für Koperkus gewesen. Das zeigt sich allerdings erst in seinen späteren Arbeiten mit ıreichender Deutlichkeit.

Während der Jahrzehnte seines reifen Mannesalters hat Kopernikus dann enso wie während der vorangehenden Jahre ununterbrochen beobachtet, rechnet und sogar das in den Grundzügen bereits feststehende heliozensche Weltbild immer wieder verbessert. Niemand hat in diese unablässige einarbeit einen besseren Einblick bekommen als Rhetikus, der darüber in ner „Narratio prima“ berichtet. Die Arbeitslast, die Kopernikus sich aufladen hat, ist, wie Rhetikus sich ausdrückt, so groß, daß nicht einmal jeder eros“ sie tragen könnte. Rhetikus erinnert daher in seiner humanistischen anier an Herkules, der doch ein Sohn des Jupiter war, aber dennoch, als die Äpfel der Hesperiden holen wollte, nur für kurze Zeit dem Atlas die

---

[24] *Kopernikus:* Commentariolus; Prowe, Bd. II, Seite 202.

[25] Vgl. Bruno *Thüring:* Nikolaus Kopernikus, der große deutsche Astronom; der Festschrift „Nikolaus Kopernikus, Bildnis eines großen Deutschen“, München 43, Seite 222–224.

Last des Weltalls abnehmen konnte[26]. Im Anschluß an diesen Vergleic
schildert Rhetikus dann die Arbeitsweise des Kopernikus auch im einzelnen
Zunächst hat Kopernikus mit Hilfe seiner (im wesentlichen sogar noch vo
Ptolemaios übernommenen) Meßinstrumente alle Beobachtungsergebniss
zahlenmäßig festgelegt und sie dann tabellenmäßig geordnet. Daraufhin legt
er sich immer wieder aufs neue die Frage vor, ob vielleicht doch noch di
alten Hypothesen ausreichen könnten, um den zahlenmäßig festgelegten un
planvoll geordneten Beobachtungsresultaten in der Weise gerecht zu werden
daß alles gut miteinander zusammenstimmt. Erst wenn sich herausstellte
daß die „astronomica ἀνάγκη“, d. h. die sachliche Notwendigkeit der Astro
nomie ihn dazu zwang, wagte er es, „nicht ohne göttliche Eingebung“, neu
Hypothesen anzunehmen und sie zunächst einmal versuchsweise durch ein
geometrische Modellkonstruktion darzustellen. Dadurch machte er sich kla
wieweit günstige Folgerungen aus einer neuen Hypothese abgeleitet werde
könnten. Dann aber kehrte er wieder zu den antiken und seinen eigene
Beobachtungsergebnissen zurück, um sie vollends in Einklang zu bringen mi
den zunächst ja nur versuchsweise angenommenen neuen Hypothesen
Schließlich, erst nach all diesen Mühen, schrieb er dann endlich die „Gesetz
der Astronomie“ („leges astronomiae“) nieder. – Dies ganze Verfahren, s
betont Rhetikus, muß im Sinne Platons verstanden werden. Die Mathemati
ist dabei nur wie ein Stab, mit dem ein Blinder sich vorwärtstastet. So such
auch der Astronom seinen schwierigen Weg zunächst einmal im voraus un
versuchsweise abzutasten. Zu wirklichem und rüstigem Vorwärtsschreite
aber bedarf er außer des Stabes der Mathematik noch einer hilfreichen Hand
die ihn führt. Diese Handreichung kommt, wie schon Platon andeutet, un
mittelbar von Gott, der den Menschen vorher nur die eigenen Kräfte „er
proben“ ließ. „Denn was sind die Kräfte des menschlichen Geistes bei de
Erforschung dieser göttlichen und so weit von uns entfernten Dinge ander
als umdunkelte Augen? Hätte Gott nicht kraft seiner Güte in unseren Geis
heroische Bewegungen (motus heroicos) hineingelegt, würde er uns nich
gleichsam mit seiner Hand einen Weg führen, der im übrigen für die mensch
liche Vernunft unbegreiflich ist“ („incomprehensibile alias rationi humana
iter“), – dann würde der Astronom in keiner Beziehung mit seinen mathe
matischen Hilfsmitteln besser vorwärtskommen als der Blinde mit seinen
Stock[27].

---

[26] *Rhetikus:* Narratio prima (1539/40), Altera pars hypothesium de motib quinque planetarum; Prowe, Bd. II, Seite 343; deutsche Übersetzung von Ka *Zeller* mit dem Titel „Des Georg Joachim Rhetikus Erster Bericht über Die 6 Bi cher des Kopernikus von den Kreisbewegungen der Himmelsbahnen“, Münche 1943, Seite 82.

[27] *Rhetikus:* Narratio prima (1539/40), Altera pars hypothesium de motib

Diese Stelle aus der „Narratio prima" des Rhetikus ist ein hervorragender l (trotz aller humanistischen Einkleidung) durchaus eindeutiger Beleg für Klarheit der methodischen Selbstbesinnung des Kopernikus und auch für a schließlich erfolgenden Durchbruch eines deutlichen Bewußtseins der tanschaulich-philosophischen Gebundenheit und Verpflichtung aller echten ssenschaft. Wie kommt ein moderner Naturforscher eigentlich dazu, von Natur zu verlangen, daß sie sich nach Forderungen der Regelmäßigkeit l Gleichmäßigkeit, ja sogar nach notwendigen und allgemeingültigen Gezen richten soll? Durch bloße Beobachtung kann man so etwas doch timmt nicht feststellen; denn alles, was wir unmittelbar vor Augen sehen, mehr oder weniger ungeordnet, unregelmäßig und bruchstückhaft. nnoch verlangen wir von der Natur, daß auch sie im Grunde einem aktheits- und Ganzheitsideal folgt, das unserem Denken und, wie wir aupten, überhaupt der „Vernunft" gemäß ist. Muß diese Forderung nicht adezu als eine petitio principii gelten? In anderen Fällen, z. B. unseren menschen gegenüber, sind wir ja meistens durchaus nicht so prinzipienng; von ihnen erwarten wir keineswegs, daß sie sich immer regelmäßig r vernunftgemäß benehmen. Wie kommen wir dazu, von der Natur im oßen mehr Vernunft und mehr Gesetzmäßigkeit zu erwarten als vom nschen, der doch sogar mit Selbstbewußtsein über die Vernunft verfügen nn? Jedenfalls kann diese für das gesamte Denken der modernen Natursenschaften in der Folgezeit geradezu grundlegend werdende Überzeuig weder durch bloße Erfahrungen belegt, noch durch rein logische Argutationen bewiesen werden. Sie ist überhaupt nicht beweisbar, sondern steht von vornherein fest. Mit ihrer Hilfe zwar kann anderes bewiesen rden; sie ist die Voraussetzung für naturwissenschaftliche Beweise, aber at selber das Ergebnis eines Beweises. Weder durch formallogische „Induk- n" oder „Deduktion" noch durch bloße Erfahrung und Messung oder Beinnung von Beobachtungsergebnissen läßt jene letzte Grundüberzeugung a gewinnen.

Für viele moderne Naturforscher ist es einfach selbstverständlich geworden, 3 sie unter solch einer Voraussetzung zu arbeiten haben. Kopernikus dagen, der diese Voraussetzung sich überhaupt erst einmal klarmachen mußte, il man bisher gegen sie verstoßen hatte, verspürt vielleicht als erster die nze Tiefe der Problematik, die hier vorliegt. Er fühlt sich weltanschaulich l geradezu religiös ergriffen von einem Glauben an die Ordnung, an die gelmäßigkeit, Gleichmäßigkeit, Exaktheit und Ganzheitlichkeit der Natur. rch diesen Glauben wird seine Wissenschaft, insbesondere seine spezial-

---

nque planetarum; Prowe, Bd. II, Seite 344/345; deutsche Übersetzung von Karl ler, Seite 82–84.

wissenschaftliche Leistung erst möglich; ja, erst dieser weltanschauliche Glaube ermöglicht die Geburt der modernen Naturwissenschaft überhaupt. Gerade das, was die eigentliche Wissenschaftlichkeit der nova scientia aus-macht, gerade ihre Exaktheit und Einstimmigkeit, folgt selber also durchaus nicht nur aus wissenschaftlichen Gründen und Beweisen, sondern es beruht auf weltanschaulichen Voraussetzungen.

Die Behauptung, daß die Folgerichtigkeit unseres einwandfreien natur-wissenschaftlichen Denkens sich notwendigerweise decken muß mit einer Folgerichtigkeit, die in der Natur selber liegt, kann auch nicht etwa bloß mit Hilfe der formalen Logik begründet werden. Denn bloß mit formallogischer „Induktion“ und „Deduktion“ ist in einer Naturwissenschaft gar nichts We-sentliches zu erreichen. Durch eigentliche Induktion im formallogischen Sinne können ja nur aus den erfahrungsmäßig vorliegenden Einzelfällen bestimmte Merkmale abstrahiert werden, die diesen Einzeltatsachen de facto gemeinsam sind. Man kommt durch bloße Induktion also niemals grundsätzlich über die Einzeltatsachen hinaus. Das Naturgesetz dagegen im Sinne der modernen Naturwissenschaften ist nicht etwa bloß ein Komplex allgemeiner Merkmale die den Einzelfällen de facto gemeinsam sind; sondern es ist allgemein-gültig, es gilt de iure, es hat prinzipielle Bedeutung, es steht über den Einzel-fällen und kann den Einzeltatsachen daher nicht in der Weise einverleibt sein und in ihnen sozusagen drinstecken, wie nach Aristotelischer Auffassung z. B. species und genus im Einzelding (substantia prima) als Momente enthalten sind. Deshalb also, weil das Naturgesetz nicht bloß ein allgemeiner Begriff (ein den Einzeltatsachen gemeinsamer Merkmalskomplex), sondern ein all-gemeingültiges Prinzip ist, kann es nicht einfach durch verallgemeinernde

---

**Zu Tafel II:** Auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels zu dem von Kopernikus viel benutzten Exemplar des „Hortus sanitatis“ (von Johannes de Cuba), den Kopernikus in einer ohne Verfassernamen, ohne Jahresangabe und ohne Druck-ort erschienenen Ausgabe besaß, findet man die erwähnte Zusammenstellung fremd-sprachlicher und deutscher Krankheitsbezeichnungen und zwei Rezepte. Diese Ein-tragungen werden hier in Originalgröße wiedergegeben nach einer Aufnahme der *Universitäts-Bibliothek Uppsala.* Links oben steht die Liste der Krankheitsnamen „Colica dy derme such / Dissuria kalde pissze / Lytargia heubt wethun / Apoplexia der slacht / Epilepsia die fallende such / Peripleumonia eyn geswer / vff der lunge, vnde oritur ptisis / Spasma der krampff“. – Dann folgt ein Rezept in deut-scher und eines in lateinischer Sprache. Die Gewürze, die in dem deutschen Rezept zusammengestellt sind, heißen: „Kannell / Ingefer / Nellken / Annis / Fenkel-sótt / Gartenkommel / Pudersenis“ (vgl. *Prowe,* Bd. II, Seite 250/251 Anm.; dort findet man auch eine Transkription des nun noch folgenden lateinischen Rezepts). Über die Werke, die Kopernikus bei seiner ärztlichen Praxis benutzt und mit hand-schriftlichen Eintragungen versehen hat, vgl. *Prowe,* Bd. I, 2, 1883, Seite 303–320 (besonders Seite 308 und 318), Bd. II, 1884, Seite 245–256. – *Die Zusammenstellung der Krankheitsbezeichnungen, d. h. die Erläuterung der fremdsprachlichen Ausdrücke durch deutsche und noch dazu so derbe Krankheitsnamen, und ebenso das deutsche Rezept sind ein eindeutiger Beweis dafür, daß die Muttersprache des Kopernikus Deutsch gewesen ist* (vgl. oben Seite 8).

...aleen dy dermee sucht
...nsseua kalde pisse
...ytargia [illegible]
...poplexia der slacht
...pilencia die fallende sucht
Peripleumonia eyn geswer
off der lunge unde den pisse
...pasmo der krampff

Fenchell
jngeber
Nellken
[illegible] eyn scrupel
fenchelsott
[illegible]
[illegible]

Flores [illegible]
Summitates Absinthy Ma
Folia menthe crispe
Rose Rubee
Item malue radices medium [illegible]
Semina lini
[illegible] foliorum Salvie ma:
[illegible]
[illegible]

31. V. 1.
Spraw 154

31: 142. 2°.

Johannes de Cuba.
Hortus sanitatis.
[Strassburg: Johann Prüss.]
Hain *8942. Voullième: Bonn 615 [c. 1487]. u. Voullième: Köln, s. 271 o. 543.

Frauenburg.

Tafel II

(Universitäts-Bibliothek Uppsala)

traktion gewonnen werden, sondern nur mit Hilfe von Konstruktionen, über alle Einzelfälle grundsätzlich hinausgreifen. Ein formallogischer ;emeinbegriff, den man durch bloße Induktion gewinnt, enthält stets ıiger (d. h. eine geringere Anzahl von Merkmalen) als die Einzeltatsachen, denen man bei der Begriffsbildung ausgegangen ist; ein Naturgesetz egen, das in der von Rhetikus geschilderten Weise auf Grund eines ganz en produktiven Einfalls und mit Hilfe selbständig entworfener Modellstruktionen formuliert wird, enthält stets mehr als alle Einzeltatsachen, die es gilt. Die Worte „Induktion“ und „Deduktion“ können daher auf moderne naturwissenschaftliche Begriffsbildung nicht angewandt werden e eine Verdeckung des eigentlich Wesentlichen, nämlich des weltanschau- Entscheidenden in der neuen Methode. Deshalb hat ja z. B. Francis on im „Novum Organum scientiarum“ (1620) mit Hilfe seiner bloßen uktionslogik gerade der modernen Naturwissenschaft trotz aller Anngung nicht gerecht werden können; und Galilei hat daher mit Recht telle der Ausdrücke „Induktion“ und „Deduktion“ die Ausdrücke „metodo lutivo“ (analytische oder regressive Methode) und „metodo compositivo“ ıthetische oder progressive Methode) eingeführt, um hervorzuheben, daß moderne naturwissenschaftliche Doppelmethode nicht etwa bloß von bederen Einzelfällen zum logischen Allgemeinbegriff und von diesem wieder fach zu jenen führt, sondern daß sie von den Erfahrungstatsachen zurückt auf allgemeingültige Prinzipien und daß sie die so gewonnenen Prinıen dann wieder an bisher noch nicht bewältigte Erfahrungstatsachen an- it. Hierbei findet eine ständige Umgestaltung und Bereicherung des Prinellen statt, während der bloß formallogische Allgemeinbegriff einen soln Erkenntnisfortschritt nicht zuläßt. Das Wichtigste ist also, daß gleich m ersten entscheidenden Schritt der modernen naturwissenschaftlichen griffsbildung etwas grundsätzlich Neues hinzutritt, was in den bloß errungsmäßig festgestellten Einzelfällen nicht einfach vorzufinden war. ht der Naturforscher greift irgendwelche gemeinsamen Merkmale aus den zelfällen heraus, sondern er selbst fühlt sich (wie Rhetikus es schildert) riffen. Nicht er greift nach etwas, sondern etwas Höheres greift nach ihm. r Naturforscher hat die neue fruchtbare Idee auch nicht etwa von sich aus; dern diese Idee überkommt ihn, oder (wie man im Deutschen sehr eincksvoll sagt) sie „fällt ihm ein“; d. h. nicht er hat sie, sondern sie hat ihn. fordert von ihm, sie treibt ihn über sich hinaus; und er ist wie überwältigt einer höheren Macht. Deshalb empfindet Kopernikus den neuen bahnchenden Einfall geradezu wie eine Handreichung Gottes, die ihn auf einem ıen und noch ungebahnten Wege voranführt, auf einem Wege also, den bloß von sich aus und bloß auf Grund erfahrungsmäßig festgestellter Tat-

sachen oder logischer Abstraktionen oder mathematischer Berechnungen ni mals hätte finden können.

Hat man sich diese Eigenart des neuen naturwissenschaftlichen Verfahre einmal klargemacht, so wird man auch ohne weiteres verstehen können, we halb Rhetikus sagt, mit der Mathematik könne man sich bei alledem n „vorwärtstasten" wie ein Blinder mit seinem Stock. Denn es kann einer e ausgezeichneter Beobachter und auch ein ausgezeichneter Mathematiker, ab deshalb doch noch kein großer und bahnbrechender Naturforscher sein. Tro der sorgfältigsten Beobachtungen und trotz der genauesten Berechnung wird er vielleicht doch noch immer bloß blindlings vorwärtstasten und w im Dunklen herumtappen. Am entscheidenden Punkte des Weges kommt eben auf etwas an, was weder durch Beobachtung noch durch Berechnu gewonnen werden kann, sondern ursprünglich in der Persönlichkeit des Fo schers selbst angelegt sein muß: Seine weltanschauliche Grundeinstellun seine Aufgeschlossenheit, die Offenheit seines Blickes und der Wagem seines Geistes sind von entscheidender Bedeutung dafür, daß ihm jetzt d große produktive Einfall zuteil wird.

Unübertrefflich schön bezeichnet Rhetikus[3] dieses Allerwesentlichste „heroische Bewegungen" im Innersten des menschlichen Geistes; und er suc klarzumachen, daß man solchen geistigen Heroismus überhaupt nicht me wissensmäßig (im Sinne bloßen Verstandeswissens), sondern nur noch gla bensmäßig verstehen kann. Hier zeigt sich ein unverkennbar nordisch Wesenszug im Denken des Kopernikus. Fast möchte man an den alten W kingergeist denken. Die ganze Persönlichkeit des Forschers muß jetzt ei gesetzt, alle lieb und vertraut gewordenen Denkgewohnheiten müssen üb Bord geworfen werden, und man muß eine gefahrvolle Fahrt in uferlo Weiten wagen. Niemand weiß, ob er bei dieser Fahrt ins Unabsehbare jem wieder festen Boden unter die Füße bekommen wird. Nur eins ist klar: D wo man bisher stand, kann man nicht stehen bleiben; also muß die Fah immer weiter und weiter gehen. Dieses Bewußtsein der Unabgeschlossenh aller wahrhaft wissenschaftlichen Forschung und der Unvollendbarkeit jed echten Wirklichkeitswissenschaft hat Kant dann später aus tiefster welta schaulicher Verantwortung heraus geradezu mit leidenschaftlichem Pathos b jaht. Das gleiche „heroische" Bewußtsein aber klingt auch schon bei Kop nikus und Rhetikus an.

Der neue bahnbrechende Gedanke kann durch Beobachtungen und Bere nungen zwar vorbereitet werden, und diese Vorbereitung ist sogar ganz u entbehrlich; aber sie genügt nicht, um den produktiven Einfall von sich a hervorzurufen, und sogar solch ein Einfall, der den Forscher wie eine plö liche Erleuchtung überkommt, ist stets nur eine Etappe auf dem endlos

g unabschließbarer Forschung. Auch das Weltbild des Kopernikus ist nur Durchgangsstadium in der Astronomiegeschichte, und ebenso haben seine tanschauung und Philosophie nur als Stadien eines historischen Werdens gelten. Es hat etwas Großes und Erschütterndes, daß Kopernikus und e Nachfolger den endlosen Weg der unvollendbaren modernen Wissenft schon sehr deutlich vor sich sahen in einer Zeit, da man auf religiösem iete manche alten Dogmen nur zerbrach, um sich auf neue Dogmen festgen. Indem Kopernikus diesen unabgeschlossenen und unabschließbaren g beschritt in „heroischer Bewegung", wie Rhetikus sagt, unter Verzicht alle dogmatischen Bindungen und auf alle bequeme, ungefährdete Sicher- des gewohnten Denkens, hat er sich bewußt in die Geschichte hineinellt und dadurch auch für die Zukunft jeden Dogmatismus unmöglich acht, solange man seiner Wissenschaftsgesinnung treu bleibt.

o führt die „Gründlichkeit" des Kopernikus nicht nur auf den letzten tanschaulichen Glaubensgrund aller echten Wissenschaft zurück, sondern gerade ist zugleich auch ein Aufruf zu geistigem Heroismus. Das Unvollbare dennoch als sinnvoll zu bejahen, das ist der großartige Appell, den ernikus an alle richtet, denen es wahrhaft ernst ist mit echter deutscher tanschauung und Wissenschaft. Seine Haltung erinnert (rein weltanulich gesehen) sogar schon an Nietzsches Aufruf zum „gefährlichen Le-". Nur bei dieser Einstellung ist man vor Erstarrung und Verknöcherung dogmatischer Denkweise sicher; denn nur durch dieses heroische Pathos Unvollendbarkeit kann man sich mit bewußter Verantwortung in die Gechte hineinstellen, nur so kann man das historische Werden fördern, ohne um der eigenen Sicherheit willen) fürchten zu müssen.

## II.

urch die deutsche „Gründlichkeit" des Kopernikus wird gleichsam der tanschauliche Grund und Boden für seine revolutionierende Leistung freigt. Von hier aus kann daher jetzt auch klargemacht werden, welche weltchauliche Bedeutung es hat, daß Kopernikus den alten Stufenkosmos der elalterlichen Denkweise zerbrach. In der Geschichte der Weltanschauun- ist es ähnlich wie bei manchen Wachstumserscheinungen. Das Alte mag insiechen, es mag verbraucht und eigentlich sogar schon unbrauchbar geden sein; endgültig beseitigt wird es trotzdem erst, wenn die Vorbedingen für ein organisches Wachstum des Neuen erfüllt sind. So kann der chbruch des Kopernikus zu seinem neuen Weltbild auch nur dadurch verden werden, daß in ihm bereits ein neues weltanschauliches Glaubensußtsein lebendig war.

Das alte, namentlich das mittelalterliche Weltbild schien gleichsam gewei und geadelt zu sein durch eine tiefe religiöse Bedeutsamkeit. Die Erscheinun Christi, des fleischgewordenen Gottessohnes gerade hier auf unserer Er schien eine Sonderstellung dieser Erde zu verlangen; und solch eine Sonde stellung der Erde war eben durch das geozentrische Weltbild des Aristotel und des Ptolemaios vermeintlich auch wissenschaftlich gewährleistet. D Erde ruht demnach unbeweglich inmitten des Weltalls. Alle Gestirne kreis um sie; sie sind eingelagert in die sogenannten Himmelssphären, d. h. durchsichtige Hohlkugeln, die sich in verschiedener Weise um den We mittelpunkt bewegen. Die Reihenfolge dieser Himmelskreise ist sinnvoll g regelt; denn die einzelnen Sphären sind angeordnet nach Graden der Vo kommenheit und dadurch hingeordnet auf Gott zu, der als allervollkomme stes Wesen diesen Kreislauf der Himmelsbahnen lenkt, ja, ihn als unbeweg Beweger gleichsam anregt. Die Erde steht am Ort weitester Gottesfern denn sie ruht ja inmitten des Fixsternhimmels, d. h. sie ist auf allen Seit so weit wie möglich von der Grenze des Weltenraumes und damit auch v der Grenze alles Zeitlichen entfernt. Deshalb ist die Erde und alles, was auf ihr gibt, am unvollkommensten in dieser Welt. Deshalb aber hat s (nach christlicher Auffassung) auch eine Erlösung gleichsam am nötigsten; u deshalb hat Gott, um die Welt von Grund aus zu erlösen, seinen eingebor nen Sohn Jesus Christus eben gerade auf diese unvollkommene Erde hera gesandt und ihn gerade hier den Erlösertod am Kreuze sterben lassen.

Zeichen für die Unvollkommenheit der Erde kann man in großer Za finden. Im irdischen Bereiche gibt es z. B. einen unaufhörlichen Wechsel v Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod. Nichts hat hier auf Erden dauer den Bestand, nichts vollendet sich endgültig in sich selbst. Alles, was hi besteht oder besser: zu bestehen scheint, ist nur wert, daß es zugrunde geh Dies – so meint man – ist bereits ein deutliches Zeichen für die Unvollkon menheit alles irdischen Daseins. Vollkommener dagegen sind alle Gestirn die ja nicht etwa neu entstehen und wieder vergehen, sondern seit der Wel schöpfung unverändert und unvergänglich bleiben bis zum Weltende. – Od ein anderes Beispiel: Auf der Erde ist die naturgemäße Bewegung eines si selbst überlassenen Körpers stets gradlinig, beim frei fallenden Stein sen recht nach unten und bei der frei emporzüngelnden Flamme senkrecht na oben. Alle irdische Bewegung hat daher (ebenso wie überhaupt alles irdisc Dasein) stets einen Anfang und ein Ende. Eine auf Erden stattfindende B wegung ist also niemals in sich selbst vollendet und daher auch niemals vol kommen. Die Himmelskörper dagegen bewegen sich unaufhörlich, ohne A fang und ohne Ende, in stetem Kreislauf. Darin zeigt sich abermals ih größere Vollkommenheit im Vergleiche zur Erde. Beim Mond ist diese Krei

egung zwar (wie der Augenschein offenbar zeigt) noch nicht völlig gleich-
ßig und noch nicht durchaus regelmäßig; da gibt es vielmehr gewisse
kungen und Unregelmäßigkeiten, auch der Phasenwechsel des Mondes
cht für seine relative Unvollkommenheit. Bei den Planeten ist es schon
blich besser, obwohl man auch bei ihnen noch manche Rückläufigkeiten
sonstige Ungleichmäßigkeiten feststellen kann. Am vollkommensten aber
lie stets durchaus gleichbleibende und absolut regelmäßige Bewegung des
ternhimmels. Sein Kreislauf ist so vollkommen, daß wir nach ihm gerade-
lie Zeit berechnen können. Er ist also nicht nur die Grenze des Welten-
nes und damit des Raumes überhaupt, sondern er ist auch das Maß dei
; denn wenn er sich einmal um die Erde herumgedreht hat, sind genau
undzwanzig Stunden vergangen.

on der unvollkommenen Erde über die Sphäre des Mondes und die Sphären
Planeten bis zum Fixsternhimmel führt also offenbar eine Stufenleiter zu
ıer Vollkommenerem und damit auch zu immer größerer Gottesnähe, ver-
chbar der Engelsleiter, die dem Jakob bei Bethel erschien als ein Weg zu
t. Die Erde als das Unvollkommenste in der Welt befindet sich an der
te weitester Gottesferne. Der Fixsternhimmel dagegen kommt Gott, dem
ewegten Beweger, gleichsam am nächsten, weil der Fixsternhimmel das
kommenste in der Welt ist. Der ganze Bereich unterhalb (d. h. innerhalb)
Mondsphäre ist gekennzeichnet durch die Unvollkommenheit der Materie,
es hier gibt. Denn diese „sublunare" Welt besteht aus Elementen, die
h vier jeweils paarweise miteinander verbundene, im übrigen aber ein-
er ausschließende Grundgegensätze qualitativer Art gekennzeichnet sind.
Erde ist kalt und trocken, das Wasser kalt und feucht, die Luft warm
feucht, das Feuer warm und trocken. Diese elementarische Materie in der
t unterhalb des Mondes bringt es durch ihre Gegensätze mit sich, daß
(wie gesagt) ein unablässiges Werden und Vergehen stattfindet und daß
auch alle Bewegungen einen Anfang und ein Ende haben, sich also nicht
förmig in sich selbst vollenden. Die Welt oberhalb der Mondsphäre da-
n besteht aus einer fünften (nicht-elementarischen) Materie, die man als
er oder auch als quinta essentia oder als siderischen Stoff zu bezeichnen
te. Hier gibt es keine qualitativen Grundgegensätze mehr. Die Himmels-
erie verhindert daher wegen ihrer Gegensatzlosigkeit auch jedes Ent-
en und Vergehen. Sie ermöglicht lediglich eine örtliche Bewegung, und
diese gestattet sie nur auf in sich vollendeten Kreisbahnen. Das Weltall
illt also in eine sublunare und eine translunare Welt, die aus verschieden-
er und verschiedenwertiger Materie bestehen und daher auch nur grund-
ich verschiedene Bewegungen zulassen. Es gibt daher eine besondere
strische Mechanik und eine besondere caelestische Mechanik, die nichts

Wesentliches miteinander gemeinsam haben. Wahrhaft allgemeingültige N turgesetze, die als solche gleichermaßen für alle Bereiche der Welt geltl müßten, kann es in diesem Stufenkosmos also aus grundsätzlichen Gründ überhaupt nicht geben.

Ja, diese Stufenordnung setzt sich sogar im Bereiche der Erde selbst, glei sam nach unten (oder deutlicher gesagt: nach innen zu) noch weiter fort. D vier Elemente, aus denen die Erdenwelt besteht, sind zwar ein unvollkomm nerer Stoff als die quinta essentia, aus der die Gestirne bestehen. Aber die vier Elemente haben wiederum nicht etwa alle den gleichen Unvollkomme heitsgrad. Das erdhafte Element ist z. B. unvollkommener als Wasser, L und Feuer. Darum muß alles Erdhafte, d. h. alles Gestein, aller Sand, all Ackerboden und dergleichen, sich möglichst eng um den Weltmittelpun zusammenballen. Da gehört es hin, da ist sein „natürlicher Ort"; denn d unvollkommenste Element kann natürlicherweise nur in weitester Ferne v Gott einen angemessenen Platz haben. Dies ist auch der Grund, weshalb e frei fallender Stein gerade senkrecht nach unten fällt. Wenn man ihn in d Hand hält, dann befindet er sich schon in viel zu sehr gehobener Lage; die Lage gebührt ihm nicht von Natur, denn man mußte ihn ja erst aufhebe um ihn in der Hand halten zu können. Wenn man ihn dann losläßt, muß – seiner eigenen „Natur" folgend – sofort nach unten fallen, wo er hingehö Dazu ist durchaus keine besondere Kraft, z. B. durchaus keine Anziehung kraft des Erdballs nötig. Nein, das gehört sich einfach so für einen Ste weil er erdhafter Natur ist und daher z. B. unvollkommener als die Luft, d ihn in seiner künstlich gehobenen Lage umgibt. – Das Wasser ist schon vo kommener als die Erde. Daher quillt es aus dem Erdreich hervor und sa melt sich in Bächen und Flüssen, in Seen und Meeren, welche die Erdob fläche bedecken, aber nicht etwa von Erde bedeckt werden. Die Luft ist no vollkommener. Sie hat ihren natürlichen Ort daher noch über dem Erdrei und über den Gewässern. Am vollkommensten aber unter den vier Eleme ten ist das Feuer. Darum lodert jede künstlich entfachte Flamme von Nat nach oben, und darum entsteht von Natur ein Feuer nur am Himmel in G stalt von Blitzen. Über der Luft, aber noch unterhalb der Mondsphäre also der „natürliche Ort" des Feuers.

So ist die ganze Welt nach der im Hochmittelalter vorherrschenden arist telischen Ansicht in Stufen, gleichsam in konzentrischen Ringen aufgeba vom erdhaften Kern inmitten des Alls, über die Gewässer und die Lufthü des Erdballs zum Bereich des elementarischen Feuers, von da zum Mond u weiter über die Planetensphären bis zum Fixsternhimmel. Je höher man dieser Stufenleiter steigt, umso vollkommener wird alles; denn umso näh kommt man der Gottheit. Die astronomische Stufenwelt aber wird n

entlich von mittelalterlichen Denkern zugleich auch als bewohnt aufßt, ja als belebt von Geistern oder Seelen. Erinnert sei nur an Dantes na Commedia. Engel sind es hier, welche die einzelnen Himmelssphären egen. Je vollkommener solch eine Himmelssphäre ist, je ferner von der e, je näher dem Fixsternhimmel und damit dem Empyreum, umso höher ler Rang des Engels, der als Beweger diese Himmelssphäre bewohnt. Ja, mehr! Auch die abgeschiedenen Seelen der Menschen werden in diese gordnung der Weltschichten gleichsam eingestuft. Die Seele scheidet sich Eintritt des Todes vom Leibe, und sie muß in diesem leiblosen Zustande arren bis zum Jüngsten Tag, an dem sie mit einem verklärten Leibe umlet werden wird. In der Zwischenzeit aber muß sie doch irgendwo ein erkommen finden. Je nachdem, welchen Rang sie besitzt, je nachdem, wie kommen oder unvollkommen, wie gut oder schlecht sie ist, steigt sie auf ine der höheren oder niederen Himmelssphären, die Dante im „Paradiso" dert, oder sie sinkt durch die Schwere ihrer eigenen Schlechtigkeit und denlast herab zu unterirdischen Bereichen des „Inferno", wenn ihr nicht Mittelstellung im „Purgatorio" gestattet ist[28].

---

[28] Bei *Thomas von Aquino* wird dies alles zwar nicht mit so dichterischer Anulichkeit geschildert wie in Dantes „Divina Commedia", aber der Stufungsinke ist bei ihm im wesentlichen der gleiche: „Terra se habet ad caelum ut rum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multae umferentiae. Unde, una terra existente, multi caeli ponuntur" (Summa theolo-, I, qu. 68, art. 4, ad 1). „Quanto aliqua corpora perfectius participant bonita- divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde mus, quod corpora, quae sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut t per Philosophum" (Summa theologica, III, qu. 57, art. 4). „Sicut terra, quae omnibus continetur, in medio localiter existens, est maxime materialis et ignosima (!) corporum, ita etiam suprema sphaera est maxime formalis et nobilis-." (Commentaria in Aristotelis De caelo et mundo, Lib. II, cap. 13, lect. 20; io Leonina, Vol. III, p. 202). „Cum enim corpus caeleste habeat naturalem mo- diversum a naturali motu elementorum, sequitur, quod eius natura sit alia a ra quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis estis, caret contrarietate; motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut, est sursum, ei, qui est deorsum; ita corpus caeleste est absque contrarietate; ora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio ex contrariis, sequitur, quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incoribile, elementa vero sint corruptibilia ... Sequitur de necessitate, quod non sit em materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. ... Et sic non est em materia corporis caelestis et elementorum" (Summa theologica, I, qu. 66, 2). — Wegen ihrer großen Vollkommenheit wird die Bewegung der Himmelsiren durch Engel bewirkt (Scriptum super Libros Sententiarum, Lib. II, dist. 14, l, art. 3; Summa theologica I, qu. 70, art. 3). Aber die Stufung setzt sich bei mas (ähnlich wie bei Dante) noch weiter fort auf Grund theologischer Anregun- die er selbst auf Basilius, Beda und Walafrid Strabo zurückführt: Der Sternennel, der nach oben durch die Fixsternsphäre und nach unten durch die Mondire abgeschlossen ist, enthält nicht nur unter sich noch den atmosphärischen mel (d. h. den Luftmantel der Erde), sondern auch noch über sich den „Kristallnel" und darüber das „Empyreum", das den eigentlichen Sitz der Seligen et; und hierbei sind auch eine „untere", eine „mittlere" und eine „obere archie" der Engel mit eingestuft (Summa theologica; I, qu. 66, art. 3; I, qu. 68,

Schon diese grobe Skizzierung des mittelalterlichen Weltbildes kann vie leicht genügen, um zu zeigen, daß der von Aristoteles stammende, dan durch den Neuplatonismus und die christliche Theologie weiter ausgebau Stufungsgedanke etwas Großartiges, etwas Werbendes, ja Verführerisch und Mitreißendes an sich hat. Es ist kein Wunder, daß die christlic Menschheit sich an derartige Gedanken klammerte, solange das weltanscha liche Glaubensbedürfnis keine bessere Befriedigung fand. Eine ordnung gemäß aufgestufte Wertrangordnung besteht hier ja nicht nur für die Er und die Himmelssphären, sondern eben auch für die Engel, Erzengel usw und für die schlechten, besserungsfähigen, guten und besseren Mensche seelen nach dem Tode. Auch das soziale Leben der Menschen hier auf Erd dachte man sich daher durch eine ähnliche Stufenordnung, also durch ei Hierarchie, geregelt, wie sie z. B. im Aufbau der kirchlichen Organisation zu

art. 4; II, 2, qu. 175, art. 3, ad 4). Über die Einstufung der „abgeschiedenen Seele handelt Thomas vor allem im „Supplementum" des dritten Teiles der „Summ theologica", das man aus seinem Sentenzenkommentar zusammengestellt hat (Sup lementum, qu. 69, art. 1 und namentlich art. 2; vgl. Summa theologica, II, 1, qu. art. 5, ad 6). – Da alles in der Welt nur da sein kann, soweit es am göttlichen Se und damit auch an der göttlichen Güte teilnimmt, wird Gott selbstverständlich au von Thomas (ebenso wie die Idee des Urguten von Platon) mit der Sonne ve glichen, durch deren Licht alles lebt. Dies bedeutet aber ganz und gar kei Infragestellung des Stufungsgedankens und des geozentrischen Weltsystems. Ma kann vielmehr zeigen, daß der Platonische und neuplatonische Vergleich Gottes m der Sonne gerade die mittlere Einstufung der Sonne im Weltall (oberhalb d Sphären von Mond, Merkur und Venus; unterhalb der Sphären von Mars, Jupit und Saturn) verlangt. Sie steht also immer mitten zwischen der Erdkugel und de Fixsternhimmel, d. h. mitten zwischen Zentrum und Peripherie der Welt bewe sie sich in stets gleichem Abstand um das Zentrum herum. Deshalb kann sie d All auch allenthalben gleich gut erleuchten, wie Gott seine Gnadensonne über d Guten und über die Bösen, über die Gerechten und über die Ungerechten gleiche maßen erstrahlen läßt. Die sogenannte Lichtmetaphysik des Neuplatonismus füh also auf astronomischem Gebiete zum gleichen Stufenkosmos wie der Aristotelismu Kopernikus konnte daher von jener ebensowenig wie von diesem eine entscheidend

**Zu Tafel III:** Thorner Kämmerei-, Schuld- und Zinsbuch, Seite 36a un 51a (Aufnahme: *Städtisches Kulturamt, Thorn).* Am 16. November 1455 wird ei „*Coppernick*" unter den „burgern in beiden Steten" genannt, die „geld czusame geleget" haben. Nach freundlicher Mitteilung des Städtischen Kulturamtes Thor (Dr. Schwammberger) handelt es sich „zweifellos um den Vater des Astronomen Diese Nennung des Niklas Coppernick unter den Steuerzahlern der Thorner Al und Neustadt ist die „erste Erwähnung, die ihn als Thorner Bürger ausweist Im Jahre 1448 war der Vater des Kopernikus bestimmt noch Krakauer Bürge wahrscheinlich auch noch im Jahre 1454. Prowe, der offenbar die hier wiede gegebene Eintragung im Thorner Kämmerei-, Schuld- und Zinsbuch übersehen ha nimmt lediglich an, „daß Niklas Koppernigk mindestens schon seit dem Anfang des Jahres 1458 Bürger zu Thorn gewesen ist" *(Prowe,* Bd. I, 1, 1883, Seite 52, vg Seite 49 und 50/51). Jetzt steht also fest, daß er schon über zwei Jahre früher da Thorner Bürgerrecht erworben hat. *Für das Deutschtum der Familie des Kope nikus ist es ein Beleg, daß man seinen Vater ohne weiteres als Bürger aufnahm un ihn in einer deutsch geschriebenen Liste unter deutschen Steuerzahlern aufzählt* (Vgl. oben Seite 8).

Anno domini m°cccclxx° habin die burger
in beiden Steten geld czusame(n) gelegt
von itzlichem mestir ij ß vnd von e
nüken eine vnd vnsirn hern konige
gelegt in Summen alse sie geschreben
ist vff ffastnacht czubeczaln / angeha
bis dornach p(ro)x(im)o Martini

~~Pet(er) nolderner~~

Coppernick . vj ß
dt ij mr geringe ß

N. Grocendorff iiij sc
dt xxvj ß gl

druck kommt. Woher dieser allumfassende Ausbau der Hierarchie im
nmel und auf Erden stammt, wie weit daran außer Aristoteles auch der
ıplatonismus griechisch-antiker, christlicher und arabischer Prägung mit-
rbeitet hat – denn dies alles hat sich erst nach und nach so herausgebil-
–, das ist hier nicht weiter zu erörtern. Für den vorliegenden Zusammen-
g sollte nur deutlich werden, was alles mit diesem Stufungsgedanken und
er auch mit der zentralen Ruhelage der Erde inmitten des Weltalls zu-
menhängt.

nd dies alles nun, diese gesamte Stufungsordnung des Alls, kommt natür-
ins Wanken, ja, dies alles wird eigentlich sogar schon vollkommen hin-
g, wenn sich heraussstellt, daß die Erde überhaupt gar nicht im Welt-
elpunkt steht, daß sie gar nicht am Orte der vermeintlich größten Gottes-
e ruht, sondern daß sie als Stern unter Sternen um die Sonne kreist, ja,
vielleicht auch die Sonne nicht genau im Weltmittelpunkt steht, daß es
eicht sogar überhaupt keinen festen Weltmittelpunkt gibt. Der Fixstern-
mel ist ja nach Kopernikus unermeßlich weit (immensum) und dem Un-
ichen ähnlich (infinito simile), und die Sonne steht (wenigstens nach dem
ptwerk des Kopernikus) gar nicht genau im Mittelpunkte der Erdbahn,
n auch Kopernikus selbst noch nicht so weit ging wie schon vor ihm der
sche Denker Nicolaus von Cues, der überhaupt die Annahme eines festen
tmittelpunktes ebenso wie die Annahme einer durch den Fixsternhimmel
ßlich festgelegten Weltgrenze für unzulässig erklärte[29]. Wie viel welt-
hauliche Befriedigung, wie viel Sicherheit, wie viel Geborgenheit verlor

---

gung für sein heliozentrisches Weltsystem erhalten. Vollends übertrieben aber
s, ihn wegen gewisser (mehr stilistischer) Abhängigkeiten vom Neuplatonismus
: zum regelrechten Anhänger solch einer Lichtmetaphysik und gar zum Mystiker
nachen, um dann zu erklären, daß seine bahnbrechende wissenschaftliche Lei-
; aus solcher angeblichen Mystik und Lichtmetaphysik ursprünglich hervor-
ngen sei oder in ihr doch wenigstens eine von zwei Wurzeln habe. Daß sein
siegel den Sonnengott Apollo zeigt, ist meines Erachtens einfach durch seine
de an humanistischen Ausdrucksmitteln zu verstehen. Ihn deshalb als einen
metaphysiker hinzustellen, ist methodisch ebenso verfehlt, wie wenn man be-
ten würde, er habe als religiöser Mensch an den heidnischen Gott Apollo und
etwa an den christlichen Schöpfergott geglaubt. Kopernikus bedient sich nur
sser Ausdrucksmittel der platonisch-neuplatonischen Licht*symbolik*, aber sachlich
ßt er sich keineswegs der neuplatonischen Licht*metaphysik* an. Als wissen-
tlicher Forscher steht er z. B. einem so enthusiastischen und oft sogar recht ver-
ärmten Neuplatoniker wie dem *Marsilio Ficino* noch ferner als einem wissen-
tlich denkenden Aristoteliker wie dem *Thomas von Aquino*. (August *Faust:* Die
sophiegeschichtliche Stellung des Kopernikus; in der Festschrift „Nikolaus Ko-
kus, Bildnis eines großen Deutschen", München 1943, Seite 148–153 und Seite
352; vgl. Seite 172–181, Seite 360/361 und Seite 366/367).

*Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543); Lib. I, cap. 6; Lib. I,
3; Thorn 1873, p. 18/19 und p. 21/22. – Vgl. August *Faust:* Die philosophie-
ichtliche Stellung des Kopernikus; in der Festschrift „Nikolaus Kopernikus,
is eines großen Deutschen", München 1943, Seite 153–155 und Seite 352–357

der Mensch, wenn er diese ganze Stufenwelt zusammenbrechen und si
selbst jeder festen Einstufung und damit auch jedes sicheren Haltes berau
sah! Dies alles, diesen Zusammenbruch der ganzen kosmischen Wertran
ordnung mit in Kauf zu nehmen, das war wirklich nur starken Seelen zuz
muten; und es ist eigentlich sogar zu verwundern, daß die christlichen Ki
chen, die ja den Schwachen, den Mühseligen und Beladenen in erster Lin
dienen wollen, sich nicht sofort und auf der Stelle gegen das Kopernikanisch
Weltsystem gewendet haben.

Nur Luther und Melanchthon machten von Anfang an Front gegen d
neue Weltbild, aber nur mit der Begründung, Kopernikus widerspreche de
Wortlaut der Bibel; denn z. B. Josua habe ja der Sonne während sein
Kampfes mit den Amoritern erst ausdrücklich gebieten müssen, stille
stehen, für gewöhnlich also stehe sie nicht fest, wie der „Narr“ Kopernik
behauptet. Die Päpste dagegen und andere hohe katholische Kirchenfürst
nahmen aus Freude an den Wissenschaften zunächst auch ein reges Intere
an der neuen Kopernikanischen Lehre. Wundern muß man sich eigentli
nicht so sehr über die spätere Gegnerschaft der katholischen Kirche, sonde
viel mehr darüber, daß diese Gegnerschaft erst verhältnismäßig spät zu
Ausbruch kam und daß erst zur Zeit Galileis, also erst fast ein volles Jah
hundert nach Kopernikus, das Werk dieses kühnen Neuerers auf den Ind
librorum prohibitorum gesetzt und allgemein verboten und verfolgt wur
Der weltanschauliche Gegensatz war offenbar so tief und so neuartig, d
man ihn anfänglich noch gar nicht in seiner vollen Reichweite erfaßte.

Wie aber konnte Kopernikus eine so ungeheuerliche Neuerung wage
Kann man wirklich glauben, daß auch er den tiefen weltanschaulichen Gege
satz nicht empfand, der zwischen seinem und dem mittelalterlichen Weltbi
besteht? Kann man ernsthaft annehmen, daß ihn nur spezialwissenschaftlich
nur astronomische Gründe zu seiner revolutionären Tat veranlaßten? M
man bei solch einer oberflächlichen Betrachtung nicht z. B. auch über d
vorhin aufgezeigte weltanschauliche Bindung seiner ganzen Arbeitsweise ei
fach hinwegsehen? Wenn man die Tat des Kopernikus in voller Tiefe ve
stehen will, dann wird man jedenfalls nicht verkennen können, daß hi
keineswegs nur die neue Wissenschaftlichkeit gegen eine alt gewordene We
anschauung steht, sondern Weltanschauung gegen Weltanschauung.

Auch das neue „ästhetische“ Bewußtsein für die Schönheit der We
dessen Bedeutung man bei Kopernikus mitunter recht übertrieben hat,
durchaus noch nicht hinreichend, um seine bahnbrechende Leistung voll v
ständlich zu machen. Gewiß, Kopernikus betont immer wieder, daß die W
schön ist und daß es nichts Schöneres gibt als den Himmel, der alles Schö
enthält. Wie man im Griechischen die Grundbedeutung des Wortes „Kosmo

„Ordnung" und „Schönheit" gedeutet ha., als „ewige Zier" im Sinne von ethes Türmerlied, so deutet Kopernikus (im Anschluß an Plinius und ro) die Bedeutung der lateinischen Worte „mundus" und „caelum", Welt l Himmel, als Ausdruck der „Reinheit" und „kunstvollen Arbeit"[30]. Aber r die alte Stufenwelt nicht auch schön, war sie nicht auch wohlgeordnet l harmonisch gebaut? Beruhte nicht gerade auf dieser Schönheit und Harnie ihre große Eindruckskraft? Hatte man von ihr nicht schon ebenfalls agt, wie Kopernikus sich im Anschluß an antike Denker (z. B. Platon) ausckt, daß diese Welt „unsertwegen" (propter nos) da ist und unsertwegen schön ist, nicht damit wir sie ausbeuten, sondern damit wir ihre Schönt erkennen und schließlich anerkennen, daß in ihr etwas Göttliches waltet, daß die Welt der Gestirne, wie die Platoniker sagen, geradezu ein sicht- gewordener Gott, ὁρατὸς ϑεός, Deus visibilis, ist? Dies alles, auch den sdruck „Deus visibilis" für das Offenbarwerden Gottes in der sichtbaren önheit dieser Welt, übernimmt Kopernikus[31]. Aber dies alles genügt eben halb, weil er es von anderswoher übernehmen konnte, durchaus noch ht, um seine revolutionäre Tat auch in ihren letzten weltanschaulichen tiven verständlich zu machen. Sogar die scheinbaren Unregelmäßigkeiten l Rückläufigkeiten beim Kreislauf des Mondes oder der Planeten waren in der Stufenwelt der Aristoteliker und der Ptolemaiosanhänger durchaus eingestuft und daher einbezogen in die Harmonie des Weltenbaus, deren usammenfügung" (denn das bedeutet „Harmonie" eigentlich) geradezu auf beruht, daß die Welt von innen nach außen zu immer vollkommener d, daß es also in den untergeordneten Bereichen auch gewisse Unvollnmenheiten gibt und geben muß, wenn das Ganze harmonisch zusammenten soll. Aus „ästhetischen" Gründen also hätte Kopernikus an alledem nen Anstoß nehmen können, wenn er nicht eine völlig andere Vorstellung ı Ordnung und Schönheit gehabt, d. h. wenn er nicht ein neues Schöntsideal vertreten hätte auf Grund eines neuartigen weltanschaulichen undgefühls.

Diese neue Grundeinstellung, mag sie nun zunächst nur gefühlsmäßig ert oder gleich voll bewußt gewesen sein, verlangt jedenfalls, daß alles ichermaßen vollkommen ist in der Welt, weil Gott als der Schöpfer allentben gleich nahe, nämlich überall ganz unmittelbar gegenwärtig ist und ibt. Deshalb kann Kopernikus jetzt endgültig mit den mathematischronomischen Mitteln seiner streng naturwissenschaftlichen Methode daran

---

[30] *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Lib. I, praefatio; orn 1873, p. 9.

[31] *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543); praefatio ad Paulum ; Lib. I, cap. 10; Thorn 1873, p. 5/6 und p. 30.

gehen, die Erde restlos vom Makel der Minderwertigkeit zu befreien, geg
den ein Jahrhundert vorher schon der Deutsche Nicolaus von Cues aus re
philosophischen Gründen Einspruch erhoben hatte. In populären Zeitung
artikeln, die kürzlich zum Kopernikus-Jubiläum erschienen, konnte man wi
derholt lesen, die bahnbrechende Tat des Kopernikus bestehe in einer „En
thronung der Erde“. Das ist vollkommen falsch. Nicht eine Entthronun
nicht eine Erniedrigung, sondern gerade eine Rangerhöhung der Erde h
Kopernikus vorgenommen. Von einer Thronerhebung der Erde kann ma
freilich auch nicht sprechen, weil die Erde nach Kopernikus ja keine höhe
Rangstellung beanspruchen darf als die übrigen Himmelskörper, sonder
ebenso wertvoll und ebenso vollkommen ist wie diese. Höchstens könnt
man sagen, daß Kopernikus in ähnlicher Weise ein allgemeines Königtu
sämtlicher Himmelskörper annahm, wie Martin Luther ein allgemeines Pri
stertum sämtlicher Christenmenschen verkündete. Wie bei Luther die Me
schenseelen, so stehen bei Kopernikus sämtliche Himmelskörper gleiche
maßen unmittelbar zu Gott; deshalb ist nichts grundsätzlich minderwertige
aber auch nichts grundsätzlich wertvoller als anderes in dieser Welt. Durc
das neue Kopernikanische Weltsystem wird die Erde endgültig als ein Ster
unter Sternen anerkannt, und deshalb ist sie nicht mehr unvollkommene
sondern ebenso herrlich wie die übrigen Himmelskörper. Jetzt also ist all
gleichermaßen vollkommen, weil alles gleichermaßen von Gott stammt un
durch ihn geregelt wird und weil Gott allem (auch jetzt noch) gleichermaße
nahe ist.

Dieses Bewußtsein der unmittelbaren Nähe Gottes war in religiöser For
schon für die deutsche Mystik Meister Eckharts maßgebend, der kurz v
seinem Tode eine lateinische Rechtfertigungsschrift mit den Worten schließ
„Deus indivisus et unicus per essentiam intimus est et proximus unicuiqu
nostrum, in ipso vivimus, movemur et sumus“, und der schon in seine
ersten uns erhaltenen Werke schreibt: „der mensch gang verr oder nach, g
gât nymer verr, er blibt ye stend nahent, und mag er nit innen bliben, s
kompt er doch nit ferr dann fur die tür“[32]. Das gleiche Bewußtsein unmitte
barer Gottesnähe ist in anderer Form bestimmend für das Denken vo
Luther und Paracelsus und ermöglicht diesen beiden großen Zeitgenosse
des Kopernikus ihre revolutionären Leistungen, die man gleichsam als P
ralleluntemehmungen zu seinem Werke ansehen kann. Der Gedanke de
allgemeinen Priestertums bei Luther und der Makrokosmos-Mikrokosmo

---

[32] G. *Théry:* Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart; Archiv
d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Première année, Paris 1926, p. 26
– *Meister Eckhart:* Reden der Unterscheidung, herausgegeben von Ernst Diederich
Lietzmanns Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Heft 117, Neudruck 192
Seite 25.

danke bei Paracelsus setzen beide eine Beseitigung des mittelalterlichen
ıfenschemas voraus, und sie beruhen beide auf der Annahme unmittelbarer
ttesnähe. Ein ähnliches Bewußtsein des nahen, nicht aber fernen oder gar
mden Gottes und daraus erwachsend ein Bewußtsein der unmittelbaren
rantwortung des Menschen vor dem Höchsten, der größten und schwersten
rantwortung, die man überhaupt tragen kann, – dies (ich wage es zu
gen) typisch „deutsche" Bewußtsein ist auch der weltanschauliche Unter-
ınd der Tat des Kopernikus. Nur wer von solch einem Gefühl oder Be-
ßtsein unmittelbarer Gottesnähe zu tiefst durchdrungen war, nur wer sich
n Höchsten unmittelbar verantwortlich fühlte, nur wer keiner Vermitte-
ıgen und keiner Einstufung mehr bedurfte, – nur der konnte es wagen,
Erde aus dem Weltmittelpunkt zu entfernen und sie in Bewegung zu
zen wie einen gleichwertigen Stern des Himmels.

Wenn dieser weltanschauliche Untergrund und Wurzelboden der Tat des
pernikus erkannt ist, dann muß man auch einsehen, daß nur aus solcher
ltanschaulichen Glaubensergriffenheit das hervorgehen konnte, was die
entliche Wissenschaftlichkeit der modernen Naturwissenschaften ausmacht.
ı Naturgesetz im modernen Sinne (oder genauer: im Sinne der klassischen
ysik) muß streng allgemein gelten. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit
ssen es auszeichnen, sonst ist es kein wahrhaftes Naturgesetz. Zu solcher
gemeingültigkeit und Notwendigkeit aber gehört, daß das Gesetz nicht
r immer, sondern auch überall gilt, wo seine Anwendung möglich ist.
der mittelalterlichen Stufenwelt dagegen galten (wie vorhin gezeigt wurde)
ichsam Sondervorrechte, z. B. vornehmere Bewegungsregeln für die Ge-
rne als für die aus Elementen bestehenden Dinge in der Welt unterhalb
Mondsphäre. Die Sterne und die Gestirnsphären bestehen in diesem
ıfenkosmos ja sogar aus feinerem, vollkommenerem und wertvollerem Stoff
die Dinge hier auf Erden; deshalb ist es angeblich „ihrer Natur gemäß",
ı vollkommen, d. h. in ewigen Kreisläufen zu bewegen, während es der
atur" sublunarer Dinge entspricht, sich nur unvollkommen, d. h. nur zeit-
ise und nur geradlinig zu bewegen. Diese Verschiedenwertigkeit der Welt-
ffe, der Bewegungsregeln und überhaupt der Weltbereiche mußte grund-
zlich aufgegeben werden, wenn moderne, d. h. wahrhaft allgemeingültige
d wahrhaft notwendige Naturgesetze möglich sein sollten. Die Welt darf
ne Reservationen enthalten, und sie muß allenthalben gleich vollkommen
ı, damit allenthalben die gleiche Gesetzmäßigkeit herrschen kann. Diesen
danken der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Weltbereiche und aller
eltkörper und damit zugleich die moderne Naturgesetzlichkeit, ja die
enge Wissenschaftlichkeit der modernen Naturwissenschaften überhaupt, –
s alles hat erst Kopernikus möglich gemacht. Darum ist er und er allein

als der erste, wahrhafte Begründer exakter moderner Wissenschaftlichkeit an zusehen. Aber er hat diese moderne Wissenschaftlichkeit nur deshalb ermög lichen können, weil er aufs tiefste von deutscher Gläubigkeit durchdrunge war. Ohne den Glauben an die unmittelbare Nähe Gottes und das Sichtbar werden seiner Herrlichkeit in der Ordnung und Harmonie der Welt, als ohne die Überzeugung von der allenthalben gleichwertigen Vollkommenhei dieser Welt wäre die nova scientia nicht möglich gewesen. Ohne deutsch Weltanschauung gäbe es keine moderne Naturwissenschaft. Daß dies alle aber eine Befreiung und zugleich auch eine neue Verantwortung, ja ein Wag nis und eine Gefährdung des Menschen bedeutet, daß daher an „heroisch Bewegungen" in unserem Geiste appelliert werden muß, wurde schon obe dargelegt.

## III.

Westeuropäische Denker, namentlich Positivisten wie Auguste Comte haben behauptet, daß die Entstehung der modernen Naturwissenschaften nu möglich geworden sei durch Preisgabe der sogenannten „ontologischen" Denk weise des Mittelalters. Auch die Tat des Kopernikus hat man darauf zurück führen wollen, daß er sich von aller „Theologie" und angeblich ebenso vo aller „Metaphysik" frei machte. Der Verzicht auf den mittelalterlichen Stu fungsgedanken ergibt sich aber gerade aus religiösen und überhaupt aus wel anschaulichen Grundüberzeugungen, die bei Kopernikus ihren theoretische Ausdruck auch in metaphysischen Ansichten gefunden haben. Die Denkweis des Kopernikus ist also durchaus nicht frei von aller Metaphysik. Man finde in seinem Hauptwerke sogar noch erhebliche Spuren des Aristotelismus, di freilich in neuer, eigentümlich deutscher Weise umgeprägt und vertieft we den, so daß gerade ihre Beibehaltung für die deutsche Sonderart des Kope nikus sehr bezeichnend ist. Auch der starke platonische Einschlag seine Denkens wäre durchaus unvereinbar mit rein „positiver" Wissenschaftlichkei Die Behauptung Comtes und seiner Anhänger ist also sehr einseitig und we übertrieben.

Man ist sogar noch weiter gegangen und hat aus der positivistischen Thes die Folgerung gezogen, daß alle „positive" Wissenschaft möglichst voraus setzungslos und daher auch möglichst weltanschauungslos sein müsse. Son dürfe von wahrhafter Wissenschaftlichkeit und Objektivität keine Rede sei Diese Übertreibung ist erst recht nur dann möglich, wenn man die geschich lichen Ursprünge der modernen Naturwissenschaften nicht kennt, wenn ma also nichts davon weiß, daß ihr Entstehen gerade die Gläubigkeit deutsch Weltanschauung zur Voraussetzung hatte, und wenn man selbst auch i

enen Inneren nichts von weltanschaulicher Bindung und Verpflichtung bei
ssenschaftlicher Arbeit zu verspüren meint. Ist man aber erst einmal so
ıfgeklärt", so „positivistisch", so „liberal" oder doch vermeintlich wenig-
ıs so rein „objektiv" eingestellt – wie man es nun nennen mag –, leugnet
n also die letzte und höchste Verantwortung und damit jeden tieferen Sinn
l Wert der Wissenschaft, dann liegt schließlich auch die Behauptung nahe,
s in der Welt sei nicht etwa nur gleichermaßen wertvoll, sondern im
ınde sogar gleich*artig* und daher gleichermaßen bedeutungsfrei, ja eigent-
sogar wertlos. Infolge solcher Gleichmacherei glaubt man, die Welt dann
iglich wie einen bloßen Mechanismus ohne jeden verstehbaren Sinn auf-
sen zu können. Die rein „positive" oder rein „objektive" Wissenschaft hat
geblich nur noch die Aufgabe, einzelne „Tatsachen" festzustellen, wie sie
ost sich unmittelbar als „Phänomene" zeigen, und derartige Einzeltat-
nen lediglich ihrer Entstehung nach zu erklären, soweit das nach Regeln
glich ist, die angeblich ebenfalls schon beim Auftreten der Phänomene
ost zur Erscheinung kommen. Solch ein Verfahren der bloßen Tatsachen-
stellung und der bloßen Erklärung des Entstehens von Tatsachen bedeutet
ostverständlich nicht nur einen Verzicht auf jede Sinndeutung, sondern
h ein Außerachtlassen jeder gegliederten Gestalt der Wirklich-
t. Wenn Comte auf das Titelblatt seiner Schriften die Worte „ordre et
grès" als Motto setzt, so versteht er unter „Ordnung" nicht etwa eine
talthafte Gliederung und Harmonie der Welt selber, sondern lediglich
e methodische Anordnung unserer wissenschaftlichen Einsichten, die es
glich macht, das Auftreten gewisser künftiger Phänomene vorauszusagen.
Devise lautet: „voir pour prévoir". Der Sinn dieser positivistischen Wis-
schaftsauffassung gipfelt daher schließlich in einer Technisierung des
oens.

Kopernikus dagegen vertritt eine völlig andere Auffassung von Welt und
ssenschaft. Er denkt (wie vorhin schon gesagt wurde) durchaus nicht
chanistisch, sondern morphologisch. Insofern kann seine Leistung nicht der
steuropäischen, wohl aber der besten deutschen Tradition eingegliedert
rden. Er setzt voraus, daß die Welt ein Ganzes ist mit Gestalt, Struktur
l Harmonie. Er weiß, daß solch ein wahrhaftes Ganzes nicht etwa aus
ichartigen, sondern gerade aus ungleichartigen Teilen bestehen muß, daß
n also der ganzheitlichen Gestalt dieser Welt niemals durch mechanische
ichmacherei gerecht werden kann. Nichts im Weltall ist überflüssig. Jeg-
es hat seine besondere Eigenart, seine besondere Aufgabe und daher auch
nen besonderen Platz. Darum ist nichts vertauschbar, auswechselbar oder
stwie ersetzbar. Die Annahme einer grundsätzlichen Gleich*wertigkeit* aller
ıge dieser Welt aber wird hierdurch keineswegs widerrufen, sondern sie

steht mit dem morphologischen Denken durchaus in Einklang. Gleicher maßen wertvoll ist alles gerade deshalb, weil jegliches durch seine besonder und unersetzbare Eigenart ebenso unentbehrlich ist wie alles übrige. Dadurc aber sind die ungleichartigen Glieder zugleich auch auf einander angewiesen und sie müssen sich daher zu einer mannigfach gegliederten Ganzheit zusam menschließen.

Zwischen gleichartigen oder als gleichartig betrachteten Teilen dagege kann kein wesenhafter Zusammenhang festgestellt werden. Sie können nu einen im Grunde strukturlosen Haufen, nur ein ungegliedertes Aggregat aber kein wahrhaftes Ganzes bilden. Gleichmacherei zerstört jede Gestalt jede Struktur und Harmonie. Deshalb muß das nivellierende Denken de Positivismus schließlich mit einer mechanistischen Naturauffassung und eine Technisierung des Lebens enden.

Einerleiheit der Teile also bedeutet Auflösung des Ganzen und Vernichtun jedes Gestaltcharakters. Verschiedenartigkeit der Teile dagegen bedeutet zu gleich eine Ermöglichung echter Ganzheit und Gestalt. Ganzheitliche Einhei ist daher geradezu ein Gegensatz zu nivellierter Einerleiheit. Paradox formu liert: Die Gleich*wertigkeit* der Weltteile, wie sie bei Kopernikus durch di Ablehnung des mittelalterlichen Stufenkosmos zum Ausdruck kommt, beruh gerade auf der *Ungleich*heit dieser Weltteile, wie sie vom morphologische Denken des Kopernikus vorausgesetzt wird. Deshalb hat Gott die Welt s aufgebaut, daß möglichste Einheit und Einfachheit (d. h. Übersichtlichkeit im Bau des Ganzen verbunden ist mit möglichster Mannigfaltigkeit im Ein zelnen. Die harmonische Ganzheit und Regelmäßigkeit der Welt beruht dar auf, daß jeder ihrer Teile seine besonderen und zwar möglichst viele be sondere Funktionen zu versehen hat und daß alle doch demselben Gesetz de Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit der Bewegungen folgen. Hiermit is

---

**Zu Tafel IV:** Thorner Schöffenbuch, III, Seite 136 (Aufnahme: *Städtische Kulturamt, Thorn).* Für das Jahr 1465 wird „Her Niclas Koppernig“ erstmals al Schöffe genannt. Im ganzen hat der Vater des Kopernikus dieses Amt (nach de Eintragungen im Thorner Schöffenbuch) siebzehnmal bekleidet, zuletzt im Jahr 1483, für das er als „Her Niclas Koppernigk“ an dritter Stelle unter den Schöffe genannt wird. Die Reihenfolge der Namen ist offenbar durch das Dienstalter be stimmt gewesen. Prowe schreibt hierzu: „Auch zu den Ehrenämtern in der Ge meinde ward Niklas Koppernigk in Thorn früher berufen, als es sonst bei Ein zöglingen zu geschehen pflegte. Im Jahre 1465 wurde er in den Schöppenstuhl de Altstadt gewählt, als ihm durch den Tod seines Schwiegervaters der Zutritt zu diesem Ehrenamte gestattet war; man hielt nämlich schon damals im allgemeine den Grundsatz fest, daß nahe Verwandte weder im Rate noch im Schöppenstuhl zusammen sitzen durften“ (*Prowe*, Bd. I, 1, 1883, Seite 53). *Für das Deutschtun der Familie des Kopernikus ist es ein Beweis, daß seinem Vater schon so früh ei Ehrenamt übertragen wurde, welches grundsätzlich nur Deutschen zugänglich wa wie ja schon die rein deutschen Namen der übrigen Schöffen zeigen.* (Vgl. obe Seite 8/9).

Anno domini Millesimo Quadringentesimo Sexagesimo quinto domini Johannes de Ponte Sculteтus In Iudicio presidente etc.

| | | |
|---|---|---|
| her Jorge Swreidintzer | | her Joachim Czrenburg |
| her Heynrich vom Felde | | her Frederich Stake |
| her Jacob Geyling | xii | her Casspar Grotzener |
| her Johan Hitfelt | | her Jorge Styfft |
| her Geyze von der Brucken | | her Johan Gerstow der Junge |
| her Mathis Richter | | her Niclas Koppernig |

Tafel IV

(Städtisches Kulturamt Thorn)

metaphysische Grundvoraussetzung ausgesprochen, auf welcher der ere Ausbau des heliozentrischen Weltsystems bei Kopernikus beruht.

'ill man sich diese grundsätzliche Ablehnung jedes gleichmacherischen, ıanistischen Denkens im einzelnen klarmachen, so geht man am besten ›n aus, daß Kopernikus noch ähnlich wie die meisten antiken Astronomen eine Feststellung und Berechnung von Bewegungen der Himmelskörper 'ebt, ohne auf irgendwelche bewegenden Kräfte Bezug zu nehmen. Er ıt also nur eine reine Kinematik oder Phoronomie, aber noch keine eigent- Dynamik (wie Kepler) oder gar eine allgemeine Gravitationslehre (wie 'ton). Das morphologische Denken muß daher bei Kopernikus mitunter dezu als Ersatz für das noch fehlende dynamische Denken dienen. Den ıslauf der Himmelssphären führt er z. B. lediglich auf die Kugelgestalt er Sphären und auf die Kugelgestalt der in sie eingelagerten Gestirne ıck.

Zweifellos" kommt die Kugelgestalt so vollkommenen, ja „göttlichen" Ge- ɜn wie den Himmelskörpern zu, die von Kopernikus sogar wiederholt als ina corpora" bezeichnet werden. Mehrere Gründe könnte man hierfür ɜben. Die Kugelgestalt ist die allervollkommenste (forma perfectissima ium). Sie bedarf keiner besonderen Zusammenfügung und sozusagen es Aufbaugerüstes (nulla indigua compagine). Sie ist nicht ergänzungs- g oder gar ergänzungsbedürftig, sondern schon in sich selbst durchaus ɜndet (tota integritas). Man kann auch darauf hinweisen, daß sie die umigste Gestalt (capacissima figurarum) ist. Schließlich strebt alles in Welt danach, von sich aus solch eine Kugelgestalt anzunehmen, wenn es selber der eigenen Natur entsprechend gestalten kann, wie man bei den ›fen des Wassers und anderer Flüssigkeiten sieht (hac [sc. forma] universa ɜtunt terminari, quod in aquae guttis caeterisque liquidis corporibus ap- t, dum per se terminari cupiunt). Mag man nun diesem oder jenem der ınnten Gründe den Vorzug geben, jedenfalls ist anzuerkennen, daß allein Kugelgestalt den „göttlichen" Himmelskörpern gemäß ist und ihnen daher Grund ihrer Natur zukommt: „Quo minus talem formam divinis cor- ›us attributam quisquam dubitaverit"[33].

er Kugelgestalt aber entspricht nun ihrem eigenen Wesen nach keine ɜre als die Kreisbewegung; diese ist einer Kugel gleichsam naturgemäß, st normal, während geradlinige Bewegungen immer etwas Gewaltsames, Naturwidriges, ja (wie Kopernikus einmal geradezu sagt) „Krankhaftes" sich haben. Daher heißt es schon im „Commentariolus": „Valde enim

---

*Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Lib. I, cap. 1; Thorn , p. 11.

absurdum videbatur caeleste corpus in absolutissima rotunditate non semp aeque moveri"[34]. In seinem Hauptwerk betont Kopernikus noch deutliche daß die Beweglichkeit einer Kugel in ihrer Drehbarkeit und Fähigkeit zu Kreislaufe besteht. Denn nur durch solche Bewegungen wird das runde W sen einer Kugel zum Ausdruck gebracht. Sie ist selber ja durchaus einfa und hat weder Anfang noch Ende. Eine der Kugelgestalt wesensmäßige od naturgemäße Bewegung muß daher ebenfalls einfach sowie ohne Anfang un ohne Ende, d. h. sie muß eine Drehbewegung sein: „Mobilitas enim spha rae est in circulum volvi, ipso actu formam suam exprimentis, in simpliciss mo corpore, ubi non est reperire principium nec finem, nec unum ab alte secernere, dum per eadem in se ipsam movetur".

Aus diesem Gedanken hat Kopernikus sogar einen der Wahrscheinlichkeit gründe für die kreisförmigen Erdbewegungen abgeleitet: Die Kugelgestalt d Erde kennen wir, wir können sie gleichsam überblicken. Der Fixsternhimm ist zwar auch kugelförmig; aber er ist so unermeßlich weit, daß wir sein Grenzen nicht zu erkennen und nicht einmal zu übersehen vermögen, ob endlich oder unendlich ist. Deshalb liegt es näher, der Erdkugel Drehbew gungen zuzuschreiben, die ihrer Kugelgestalt ja von Natur entsprechen, a die ganze übrige Welt mitsamt dem Fixsternhimmel um die Erde rotiere zu lassen: „Cur ergo haesitamus adhuc, mobilitatem illi (sc. terrae) forma suae a natura congruentem concedere, magis quam quod totus labatur mu dus, cuius finis ignoratur scirique nequit?"

Eine geradlinige Bewegung dagegen findet nur bei Körpern statt, d „ihrer Natur nach nicht vollkommen" sind und sich „nicht richtig" verhalte Kreisbewegungen herrschen daher im Weltall vor. Nur wenn ein vereinzelt Teil irgendwie gewaltsam von dem zugehörigen Himmelskörper getrenn worden ist, kehrt er auf geradem Wege wieder zum Ganzen dieses Himmel körpers zurück. Auch der senkrechte Fall einzelner Körper im Bereiche d Erde hat also im Grunde keine bloß mechanische, sondern eine morphol gische Ursache. Ein frei fallender Stein fällt deshalb senkrecht nach unte weil die Erde „sein Ganzes" ist, zu dem er gehört. So dient alle sogenann „gravitas" einer Erhaltung der naturgemäßen Kugelgestalt der Erde, un wahrscheinlich ist es bei den übrigen Himmelskörpern nicht anders. D eigentlich Normale aber ist und bleibt die Kreisbewegung, die sich aus de Wesen der Kugelgestalt selbst ergibt, weil sie ihr naturgemäß ist. Deshal sind die geradlinigen Bewegungen fast wie etwas „Krankhaftes" aufzufasse „Cum ergo motus circularis sit universorum, partium vero etiam rectu

---

[34] *Kopernikus:* Commentariolus; Prowe, Bd. II, Seite 185.

re possumus manere cum recto circularem, sicut cum aegro animal"[35].
ist bestimmt nicht mechanisch oder gar mechanistisch gedacht.
orphologische und nicht bloß mechanische Gründe sprechen auch für den ichen Gesamtplan, der dem Kopernikanischen Weltsystem zugrunde n muß. Schon eine richtig verstandene Maschine, die ja immerhin in issem Sinne ein Ganzes ist, z. B. eine Uhr, ist nach ähnlichen Prinzipien ebaut wie das heliozentrische Weltall. So spricht Rhetikus einmal vom 3 und der Kunstfertigkeit des göttlichen Weltbaumeisters („industria σοφοῦ δημιουργοῦ"), der gleich einem weisen Architekten die Welt htete, ähnlich, wie Platon es im Dialog „Timaios" schildert. Nichts in dieser t ist daher blindlings oder sinnlos eingerichtet. „Sollten wir Gott, dem ründer der Natur, nicht einmal diejenige Kunstfertigkeit zubilligen, die gewöhnlicher Uhrmacher hat?" Solch ein Uhrmacher achtet bekanntlich darauf, kein überflüssiges Rädchen in die Uhr einzusetzen und auch es, dessen Funktion ein anderes Rädchen vielleicht bei etwas veränderter e noch mit übernehmen könnte. Sollten wir nicht wenigstens annen, daß die Welt zum mindesten solch ein Uhrwerk ist? Sollten daher nicht zum Verständnis dieses göttlichen Kunstwerkes auch re Theorien und Begriffe mindestens so aufeinander abstimmen, wie Musiker die Saiten seines Instrumentes harmonisch stimmen muß?. Dies

Kopernikus: De revolutionibus orbium caelestium (1543); Lib. I, cap. 4; Lib. I, 5; Lib. I, cap. 8; Thorn 1873, p. 14, l. 13—16, p. 15, l. 28/29, p. 22, l. 3–5, , l. 11–30. – Die Theorie des freien Falls behandelt Kopernikus nur in sehr chtiger Form. Er muß hierauf zu sprechen kommen, weil im heliozentrischen system das „centrum gravitatis terrenae" ja nicht mehr zugleich auch das „cen- mundi" ist, weil also die aristotelische Erklärung des freien Falls von Koper- nicht übernommen werden kann. Der oben nur kurz angedeutete Gedanke von Kopernikus im folgenden Kapitel seines Hauptwerkes etwas weiter aus- ırt: „Equidem existimo gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam alem partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in uni- integritatemque suam sese conferant in formam globi coëuntes. Quam affectio- credibile est etiam soli, lunae caeterisque errantium fulgoribus inesse, ut eius cia in ea, qua se repraesentant, rotunditate permaneant" (De revolutionibus m caelestium, Lib. I, cap. 9; Thorn 1873, p. 24). Es ist nicht ganz aus- lossen, daß Kopernikus zu dieser Theorie durch *Nicolaus von Cues* angeregt e, obgleich sich nicht beweisen läßt, daß er die Schriften des Cusaners aus er Anschauung gekannt hat. Vgl. August *Faust:* Die philosophiegeschichtliche ing des Kopernikus; in der Festschrift „Nikolaus Kopernikus, Bildnis eines n Deutschen", München 1943, Seite 144 und Seite 348/349. Dagegen ist nicht nehmen, daß Kopernikus die sogenannte „impetus-Lehre" der Pariser Occami- *Johannes Buridan, Nicolaus von Oresme, Albert von Sachsen* oder auch nur die *Marsilius von Inghen* näher gekannt hat. Die Pariser Occamisten halten alle an dem alten Stufungsgedanken fest und nehmen daher für die sublunare noch eine grundsätzlich andere Materie an als für die translunaren Bereiche Himmels. Schon deshalb muß die Theorie des freien Falls bei Kopernikus eine e sein als bei ihnen. Außerdem verwendet Kopernikus das Wort „impetus" nem Sinne, der mit den Ansichten der Pariser Occamisten unvereinbar wäre *Faust,* a.a.O., Seite 129–146 und Seite 343–350).

beides aber, diese Anerkennung der göttlichen Weltordnung und die ent-sprechende Harmonie unseres eigenen Weltbildes, wird erreicht, wenn wir annehmen, daß die Erde sich bewegt. Dann werden sämtliche von uns beobachteten Gestirnbewegungen als ein einziges harmonisches Ganzes ver-stehbar; sie erweisen sich also trotz ihrer Verschiedenheit, ja gerade wegen ihrer Verschiedenheit als durchaus regelmäßig und als einheitlich auf einan-der abgestimmt. So allein zeigt sich uns ein Weltenbau, der des göttlichen Weltschöpfers „würdig" ist. „Ja, wahrhaftig, es ist etwas Göttliches, daß sich schon aus den regelmäßigen und gleichbleibenden Bewegungen der einen einzigen Erdkugel ein zuverlässiger Grund für die Himmelserscheinungen mit Notwendigkeit ergibt". Da durch die zentrale Stellung der Sonne bei Kopernikus überhaupt alle Unregelmäßigkeiten und Ungleichmäßigkeiten im Weltenbau verschwinden, so kann man (mit einem Platonischen Vergleich) sagen, hier sei „alles offensichtlich wie durch eine goldene Kette aufs schönste miteinander verbunden"[36].

Kopernikus selbst betont in gleichem Sinne wie Rhetikus, daß die „Weis-heit der Natur" sich namentlich davor hütete, „irgend etwas Überflüssiges oder Nutzloses (superfluum quiddam vel inutile) hervorzubringen". Daher hat sie lieber *einem* Himmelskörper (nämlich der Erde) mehrere Wirkungen verliehen, als noch andere dabei beteiligt, deren Funktion die Erde bei mehr-facher Bewegtheit doch mitübernehmen konnte[37]. Dies ist derselbe Gedanke, den Rhetikus durch den Vergleich mit dem Uhrwerk verdeutlichen wollte. Was die Erde allein leisten kann, braucht man nicht vielen anderen Himmels-körpern zuzumuten, wie ja auch ein guter Uhrmacher nicht von vielen Rädern versehen läßt, was ein einziges Rädchen bei richtiger Bewegung schon allein auszuführen vermag. Darum gibt es in der gestalthaft aufgebauten Welt des Kopernikus nirgends etwas Überflüssiges oder Nutzloses. Alles also, jedes einzelne Gebilde, hat seinen besonderen Sinn und seine besondere Bedeu-tung. Nichts ist daher vertauschbar, und nichts ist ersetzbar. Das Weltall hat vielmehr einen so fest und harmonisch gefügten Zusammenhang, „daß nirgends etwas umgestellt werden kann ohne Verwirrung aller übrigen Teile und des ganzen Universums" („caelum ipsum ita connectitur, ut in nulla su

---

[36] *Rhetikus:* Narratio prima (1539/40); De librationibus; Principales rationes quare a veterum astronomorum hypothesibus recedendum sit; De Lunae motibus; Altera pars hypothesium de motibus quinque planetarum; Prowe, Bd. II, Seite 34[?] Seite 319/320, Seite 317 und Seite 345; Deutsche Übersetzung von Karl Zeller Seite 81, Seite 56, Seite 54 und Seite 84. – Vgl. *Platon:* Timaios, cap. 5 ff., p. 28a ff. Theaitetos, cap. 9, p. 153 c/d.

[37] *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Lib. I, cap. 10; Thor[n] 1873, p. 28, l. 23–25.

e possit transponi aliquid, sine reliquarum partium ac totius universitatis usione")[38].

iermit ist das für Kopernikus maßgebende Gestaltprinzip noch einmal uliert. Gelegentlich bezeichnet er die Gestalt des Weltganzen und die bestimmte Symmetrie seiner Teile sogar als die „Hauptsache", die zu schen ist („rem praecipuam, hoc est mundi formam ac partium eius m symmetriam"). Dieser „Hauptsache" sind die alten Astronomen nicht cht geworden, weil sie z. B. gegen die „ersten Prinzipien von der Gleichigkeit der Bewegung" verstießen und weil sie teils etwas Notwendiges gangen, teils aber etwas Fremdartiges, das zur Sache doch ganz und gar : gehört, trotz aller Methode zugelassen haben. Deshalb erging es ihnen eßlich so wie einem Maler, der von verschiedenen Modellen einzelne de, Füße, einen Kopf und andere Glieder übernimmt. Diese mögen zwar inzelnen vortrefflich gemalt sein, aber sie gehören nicht zu einem und selben Organismus; deshalb entsprechen sie einander keineswegs, und assen nicht zusammen. Aus solchen unzusammengehörigen Stücken, die e wahrhaften Glieder einer und derselben ganzheitlichen Gestalt sind, natürlich höchstens ein Ungetüm („monstrum"), aber kein richtiger sch zusammengesetzt werden. Die von Kopernikus bekämpften Theoreverstoßen (ähnlich wie solch ein stümperhafter Maler) gegen die Grundussetzungen einer ganzheitlichen Gestalt, die der Welt doch ebenso zunt wie dem menschlichen Leib: „Pleraque ... admiserunt, quae primis ipiis de motus aequalitate videntur contravenire. Rem quoque praecin, hoc est mundi formam ac partium eius certam symmetriam, non pount invenire vel ex illis colligere; sed accidit eis perinde, ac si quis e rsis locis manus, pedes, caput aliaque membra optime quidem, sed non s corporis comparatione depicta sumeret, nullatenus invicem sibi responbus, ut monstrum potius quam homo ex illis componeretur"[39].

an hat vielleicht nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß dieser Vern an den Anfang der „Ars poetica" des Horaz[40] erinnert:

Humano capiti cervicem pictor equinam
Iungere si velit et varias inducere plumas
Undique collatis membris, ut turpiter atrum
Desinat in piscem mulier formosa superne,
Spectatum admissi risum teneatis amici?

---

*Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), praefatio ad Paulum Thorn 1873, p. 6, l. 27–29.

*Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), praefatio ad PauIII.; Thorn 1873, p. 5, l. 15–22.

*Q. Horatius Flaccus:* De arte poetica, 1–5. – Leopold *Prowe:* Nicolaus Copcus, Bd. I, 2, Berlin 1883, Seite 498.

Eine Gegenüberstellung der beiden Vergleiche macht aber besonders deutli
worauf es für Kopernikus ankommt. Bei Horaz ist von einem Mensche
haupt, einem Pferdenacken, einem bunten Gefieder, dem Oberkörper ei
schönen Weibes und einem häßlichen schwarzen Fischschwanz die Re
Wegen dieser allenthalben zusammengesuchten Glieder kann ein derartig
Gemälde nichts als Gelächter erregen. Bei Kopernikus dagegen handelt
sich nur um Glieder menschlicher Organismen. Es wird sogar ausdrückli
betont, daß diese Glieder ausgezeichnet gemalt sein mögen; d. h. jede Ei
zelheit, für sich allein betrachtet, mag durchaus schön sein. Dennoch ergi
die Zusammensetzung solcher Einzelheiten kein schönes, kein organisch
Ganzes, sondern nur ein „monstrum", weil es sich eben nicht um ursprün
lich zusammengehörige und gleichsam miteinander verwachsene Glieder ein
und desselben Organismus handelt.

Der Vergleich bei Horaz hat lediglich einen formalen, ästhetischen G
sichtspunkt zur Voraussetzung. Im Vergleich des Kopernikus dageg
kommt es nicht nur auf geschmackvolle Vereinbarkeit gewisser Einzelheit
an und nicht nur auf die äußere Form des Ganzen, sondern auf ursprün
liche Gewachsenheit, auf innere Verwachsenheit und organische Zusamme
gehörigkeit von Gliedern, die mehr sind als bloße Stücke. Denn jeder glie
hafte Teil (im Gegensatz zu bloß stückhaften Teilen) hat eben als Gli
seines Ganzen eine besondere Bedeutung und eine besondere Funktion, d
er im Dienste eines anderen Ganzen gar nicht versehen könnte, auch da
nicht, wenn er ästhetisch-formal zu diesem anderen Ganzen passen od
jedenfalls dort doch nicht häßlich wirken würde[41].

Der Vergleich bei Horaz verlangt lediglich ästhetische „Form", der Ve
gleich bei Kopernikus dagegen verlangt organische „Gestalt". Wäre nun d
Welt lediglich nach einem reinen Formprinzip aufgebaut, so könnte m
unter Umständen auch annehmen, daß sie aus an und für sich gleichartig
und daher eigentlich gleichgültigen Elementarbestandteilen zusamme

---

[41] Es wird erzählt, ein berühmter Anatom habe vor einem Gemälde Böckli
gesagt, solch ein Meerungeheuer mit Menschenleib und Fischschwanz möge ja vie
leicht künstlerisch ganz schön wirken, anatomisch aber sei es unmöglich; das gleic
gelte z. B. auch vom Zentauren und von der üblichen Darstellung der Engel. Na
dem Gesichtspunkt des Horaz müßte man natürlich zugeben, daß das Meerung
heuer und der Zentaur Böcklins oder eine Engelsgestalt Raffaels durchaus nic
lächerlich wirken, trotz des Fischschwanzes, des Gefieders und dergleichen. Na
dem Gesichtspunkt des Kopernikus aber müßte man dem Anatomen dennoch rec
geben. Wenn z. B. der Zentaur kein rechtes Rückgrat haben kann, so ist er inne
lich kein wahrhaftes „Ganzes", obgleich er äußerlich eine noch so imposante „Figu
(d. h. eine bloß ästhetisch befriedigende „Form") haben mag. Deshalb dürfen d
genannten Fabelwesen nicht als durchgestaltete Organismen, ja überhaupt nicht a
eigentliche „Gestalten" im Sinne des morphologischen Denkens gelten, wie Kope
nikus es vertritt.

ickelt sei. Es würde dann also bloß auf eine bestimmte „formale" Anung solcher an und für sich gleichgültigen Elementarbestandteile annen. Die inhaltliche Eigenart der Teile dagegen brauchte überhaupt berücksichtigt zu werden, weil sie angeblich ja überall durchaus gleichoder doch gleichgültig wäre. Dadurch würde eine rein mechanistisch ıhrende Naturwissenschaft ermöglicht sein. Jeder Teil könnte durch jeden bigen anderen Teil der Welt ersetzt werden, sofern dieser sich nur auch e allumfassende äußere Form der mechanischen Gesetzmäßigkeit mit ein- – Wenn Kopernikus dagegen betont, daß es in der Welt überhaupt ts Überflüssiges oder Nutzloses gibt, daß nichts in ihr ausgewechselt oder ıuscht werden kann, so ist schon hiermit der ursprüngliche Gestaltcharakler Welt anerkannt. Durch die neue Wendung, die Kopernikus dem Verh des Horaz gibt, wird die Ablehnung jeder bloß äußerlich formalen und it auch jeder bloß mechanistischen Naturauffassung nur noch mehr verlicht.

ein „naturgemäßer" Vorgang geschieht durch Zwang, d. h. durch meische, äußere Vergewaltigung der inneren Eigenart eines Dinges. Denn eine Gewaltanwendung würde zur Auflösung und Vernichtung der ıtlichen, inneren „Natur" jedes derartig vergewaltigten Dinges führen: ae ... secundum naturam sunt, contrarios operantur effectus his, quae ndum violentiam. Quibus enim vis vel impetus infertur, dissolvi necesse et diu subsistere nequeunt; quae vero a natura fiunt, recte se habent et ervantur in optima sua compositione"[42]. Dieses gewaltlose Wirken der ır erhält also die Harmonie des Weltalls und jedes einzelnen seiner Teile. Goethes Worten könnte man auch von der Natur, wie Kopernikus sie aßt, durchaus sagen: „Sie bildet regelnd jegliche Gestalt / Und selbst großen ist es nicht Gewalt". Dadurch allein aber ist es möglich, daß es sich zum Ganzen webt, / Eins in dem andern wirkt und lebt". Um en gewahr zu werden, darf man die Dinge freilich nicht bloß oberflächlich einseitig ansehen, sondern man muß die Wirklichkeit mit voller Blickendung und sozusagen „mit beiden Augen" in ihrer ganzen konkreten

*Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Lib. I, cap. 8; Thorn , p. 21. – Diese Stelle ist übrigens auch sehr bezeichnend dafür, in welcher se Kopernikus den Ausdruck „impetus" verwendet. Für ihn bedeutet „impetus" s anderes als „auflösende Gewaltanwendung". Daher ist es undenkbar, daß ie impetus-Lehre von *Johannes Buridan* gründlich gekannt hat, in welcher der etus" ja gerade eine beständig fortwirkende und das ganze astronomische Welt- ı Bewegung erhaltende Schwungkraft ist. – Vgl. August *Faust:* Die philosophieichtliche Stellung des Kopernikus (in dem Sammelwerk „Nikolaus Kopers, Bildnis eines großen Deutschen", herausgegeben von Fritz *Kubach,* München , Seite 129–146 und Seite 343–350). Anneliese *Maier:* Die Impetustheorie der lastik; Veröffentlichung des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Kulturwissenschaft im zzo Zuccari zu Rom; Wien 1940; namentlich Seite 77–100.

Fülle zu erfassen suchen. Dann kann uns die Harmonie des Weltalls sog darüber „belehren", wie seine Gestalt im einzelnen gedacht werden mu „Mundi totius harmonia nos docet, si modo rem ipsam ambobus (ut aiur oculis inspiciamus"[43].

Es bedarf wohl keiner weiteren Erörterung, daß dieses morphologisc Denken des Kopernikus, diese Annahme einer gewaltlos und zugleich gesta haft wirkenden Natur nicht das geringste zu tun hat mit der mechanistisch

---

[43] *Kopernikus:* De revolutionibus orbium caelestium (1543), Lib. I, cap. 9; Th 1873, p. 25.

---

**Zu Tafel V:** Thorner Schöffenbuch, III, Seite 113 (Aufnahme: *Städtisc Kulturamt, Thorn).* Die verwitwete Frau Käthe Watzenrode, die Großmutter c Kopernikus, schließt einen Erbvertrag ab mit ihren beiden Schwiegersöhnen Tilm von Allen und Niklas Koppernigk, also mit dem Oheim und dem Vater des Kop nikus: „Vor gehegt ding ist komen fraw kethe watzelrodyne yn vormundschafft eyme teile vnd Tilman von allen vnd Niclas Koppernigk yn vormundschafft i elichen hawsfrawen kirstyna vnd barbara am ander teile, vnd fraw kethe schichtenteilunge geton von irss elichen mannes her lucas watzelrode dem got gna nochgelassen gutter den obgenanten seyner kynder kyrstynen vnd barbaran v lucas yn sulchem bescheide, alse hie noch geschreben steet, das Tilman sal hab mit seyner elichen hawsfrawen zcum ersten, das hawss yn der Segelergassen legen bey her Gorge sweidnitzers hawse durch geende mit dem hinderhawze sulchem bescheide, das her alle ior ierlich geben sal kethe peckowynne, der beg benen jungfrawen zcum Colmen yn dem Closter zcu irem leben VIII mr. gering geldes Ouch zo sal fraw kethe behalden zcu irem leben eyne frey kamer hinder c stoben an der erden vnd her Conradus den hindersal dorobir ouch zcu seyne leben, noch sal Tilman haben zcu fredaw IX huben das dor ist genant das Bur frede vnd XVIII mr. czins vor der Stat vnd yn der Mocker, vnd eynen garten b der newen molen vnd III morgen wesen yn der Rorwesen, vordan was her empf gen hat, an gelde vnd an silber an golde vnd an farender habe doran ist her gnü sam. – Item dyss noch geschreben hat Niclas Koppernick empfangen zcum erst das hawss yn sente Annagassen do her ynne wonet vnd dy Ecke do walther yn wonet mit czwey buden vnd XVIII mr. czins vor der Stat vnd yn der Mocker v den weyngarten yn dem Clostirchin vnd drey morgen wesen yn der Rore wese v XIX mr. czins zcu Conradswalde vff IX huben vnd 1 firtel vnd an Silber vnd golde vnd an varender habe das em genüget vnd lassen fraw kethen schichtent qweit vnd ledig" (vgl. *Prowe,* Bd. I, 1, 1883, Seite 66–71). Der jüngere Luk Watzenrode ist der spätere Bischof und Vormund des Kopernikus, also ein Bru von Kristina und Barbara; sein Erbteil wird erst in dem hier nicht mit faksimiliert Schlußabsatz des Vergleichs genannt. Käthe Peckaw ist eine Tochter von Kät Watzenrode aus erster Ehe mit Heinrich Peckaw, dessen Familie aus Westfalen z gewandert war. Familiengeschichtlich ist von Bedeutung, daß Niklas Kopperni hier zum ersten Male als verheiratet erwähnt wird. Das „Haus in der St. Ann gasse, darin er wohnet", ist höchstwahrscheinlich das Geburtshaus des Koperniku *Bezeichnend für das in Thorn damals bewußt gepflegte Deutschtum sind die de schen Straßennamen und Flurbezeichnungen (Seglergasse bei Georg Schweidnitz Haus, Friedau, Burgfriede, Mocker, neue Mühle, Rohrwiese St. Annagasse, We garten im Klösterchen und Konradswalde).* Diese Eintragung im Thorner Schöffe buch ist offenbar versehentlich nicht datiert worden. Aus dem vorangehenden u dem folgenden Datum aber kann man (nach freundlicher Mitteilung des Städtisch Kulturamtes, Thorn) entnehmen, daß der *Erbvergleich am 11. oder 25. Mai 14* abgeschlossen wurde. Der Reichtum der Familie Watzenrode zeigt, daß sie zu d wohlhabenden und einflußreichen deutschen Familien Thorns gehörte. (Vgl. ob Seite 9).

Vor gehegtem ding ist komen frau Kethe Watzelrodyne yn vormundschafft an eyme teile und Tilman von Allen und Niclas Koppernigk yn vormundschafft irer elichen hawsfrawen Kirstyna und Barbara am andern teile, und frau Kethe hat schichtenteilunge geton von irs elichen mannes her Lucas Watzelrode dem got gnade nochgelassen gut den obgenanten seyner kyndern Kirstynen und Barbaran und Lucas yn sulchem bescheide also hie nochgeschreben steet: das Tilman sal haben mit seyner elichen hawsfrawen czum ersten das hawss yn der Segelergassen gelegen bey her Cuncze Sweidnitczers hawse durch gende mit dem hinder hawze yn sulchem bescheide das her alle jor jerlich geben sal Kethe Peckowyne der begebenen jungfrawen czum Colmen yn dem Closter czu irem leben VIII mr. geringes geldes. Auch so sal frau Kethe behalden czu irem leben eyne frey kamer hinder der stoben an der erden und her Conrad den hinder sal dovobir auch czu seynem leben. Noch sal Tilman haben czu Fredaw IX huben das dor ist genant das Burkfriede und XVIII mr. czins vor der Stat hinde yn der Morker und eyn garten bey der newen molen und III morgen wesen yn der Kor wesen, vordan was her empfangen hat an gelde und an silber an golde und an farender habe doran ist her genugsam.

Item dys nochgeschreben hat Niclos Koppernick empfangen czum ersten das hawss yn sente Annagasse, do her ynne wonet und dy ecke do Walther ynne wonet mit czwen buden und XVIII mr. czins vor der Stat und yn der Morker und den weyngarten yn dem Closterchin und drey morgen wesen yn der Kore wese und XIX mr. czins czu Conradswalde off IX huben und I firtel und an silber und an golde und an farender habe das em genuget und lassen frau Kethen schichtenteil queit und ledig.

Tafel V

(Städtisches Kulturamt Thorn)

ırauffassung, wie sie von dem Franzosen René Descartes angeblich zur ıdlage der gesamten „neueren Philosophie“ gemacht worden ist. Die : hat nach Kopernikus eine sinnvolle und verstehbare Gestalt, sie ist ə bloß mechanisch und äußerlich geformte Masse gleichgültiger Koreln oder Atome. Darum hat alles Besondere in ihr seinen unersetzlichen nwert, dem man durch Gleichmacherei und bloß mechanisch ausgeübten ıg niemals gerecht werden kann. Die Harmonie der Welt beruht zwar Einheit des Ganzen, aber nicht auf Einerleiheit der Teile. Weil jeder an seiner Stelle für das Ganze von Wert ist, deshalb ist keiner entbehroder auch nur unvollkommen und verächtlich. „Jeder freut sich seiner ə, / Bietet dem Verächter Trutz“. Trotzdem aber, ja gerade deshalb sind all in der Welt allgemeine Gesetze gültig. Nichts kann sich aus dem nen des Ganzen entfernen, nichts kann aus der Weltordnung ausbrechen, le deshalb, weil nichts bloß äußerlich und gewaltsam in sie hineinängt ist, sondern alles innerlich und dem eigenen Wesen nach zu ihr rt.

ın könnte sagen, daß sich hier bei Kopernikus ähnliche Gedanken anen, wie wir sie heute für unser politisches Gemeinschaftsdenken als maßıd und verpflichtend empfinden: Anerkennung des Einzelnen in seinem ıwert, aber keine Vereinzelung; Anerkennung der Individualität, aber auflösender Individualismus; Anerkennung der allgemeinen Gesetzgkeit, aber Abwehr jedes wesensfremden Zwanges; Anerkennung einer ərsalen Gültigkeit von Prinzipien, die für das Ganze und seinen Bestand gebend sind, aber Ablehnung jedes gleichmacherischen und mechanisieən Universalismus. Nur durch solche Ordnung des Ganzen, in welcher Eigenart und der Eigenwert des Einzelnen aufgehen, ohne darin unterıen, kann es wahrhaft organische Gestalt und Gestaltung geben; und ein, in solcher Gestalt und nicht als bloßer Mechanismus, kann die Welt Kopernikus sich ausdrückt) ihres göttlichen Schöpfers „würdig“ sein, nur ərdient sie den Ehrennamen „Natur“, der ja mit dem Worte „nasci“ nverwandt ist.

erscheint dem deutschen Menschen heute auch das soziale Leben nur als wahrhaft lebenswert, wenn es wesensgemäß geordnet ist, d. h. wenn ne Vernichtung des individuellen Lebenssinnes doch eine große Ganzheit t, die überindividuellen Wert und Sinn für sich in Anspruch nehmen Wenn unsere Soldaten heute im Dienste dieses deutschen Gemeinsgedankens und einer werdenden europäischen Kulturgemeinschaft im ofe stehen gegen Bolschewismus und Amerikanismus, wenn sie die uns ısfremde Gleichmacherei und Mechanisierung des Lebens von unserem lande und von ganz Europa abwehren, so kämpfen sie damit auch für das

Erbe des Kopernikus. Er erst hat eine moderne Naturwissenschaft ermöglicht, weil er mit deutscher Gründlichkeit, aus dem Verantwortungsbewußtsein deutscher Gläubigkeit und im Vertrauen auf den deutschen Gestaltgedanken an die Erforschung des Sternenhimmels heranging. Diese Ursprünge wurden später oft vergessen. Namentlich in Westeuropa und Amerika, später auch in Rußland griff eine allgemeine Lebensverflachung, Technisierung und Nivellierung um sich, die den Aberglauben an eine weltanschauungslose und rein mechanistische oder gar materialistische Wissenschaft nährte. Auf Kopernikus dürfen sich die Vertreter solcher undeutschen Lebensanschauungen nicht berufen. Von ihm führt nicht einmal ein gerader Weg zu Descartes, geschweige denn zu Comte und Mill, zu James und Dewey oder zu Marx und Lenin. Geistesverwandt aber ist ihm *Kepler,* dessen „Harmonice mundi" (1619) das gestalthafte deutsche Denken seinem ersten großen Höhepunkt zuführte, den wir mit unserer modernen Forschung noch nicht wieder erreicht, geschweige denn überwunden haben[44].

*

Es ist sehr schwer, am Werke eines einzelnen Denkers bestimmte Wesenszüge als eindeutig „deutsch" zu kennzeichnen. Was hier über die deutsche „Gründlichkeit", die „Unmittelbarkeit" des deutschen Gottesglaubens und den deutschen „Gestaltgedanken" bei Kopernikus gesagt wurde, kann und soll nicht mehr sein als ein Hinweis darauf, daß Kopernikus sich bei aller Einmaligkeit und revolutionären Neuheit seiner Leistung doch einordnet in einen großen Zusammenhang der deutschen Weltanschauungs- und Philosophiegeschichte, welcher die Jahrhunderte übergreift. Immer wieder standen deutsche Denker im Umbruch, immer wieder standen sie am Neubeginn, immer wieder aber auch machten sich bestimmte gleichbleibende Wesenszüge ihrer weltanschaulichen *Grundhaltung* geltend. Bei aller Verschiedenheit ihrer Ergebnisse, ihrer ausgebildeten Weltanschauungen, ihrer fertigen Philosophien und sonstigen Lehren, sind sie sich und der tiefsten Eigenart ihrer

---

[44] Johannes *Kepler:* Harmonice mundi (1619); Gesammelte Werke, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Walther v. Dyck und Max Caspar, Bd. VI, herausgegeben von Max *Caspar,* München 1940. – Diese Ausgabe ist in vorbildlicher Weise mit einem ausführlichen „Nachbericht" und zahlreichen Anmerkungen versehen. Meisterhaft ist die kurz vorher erschienene Übersetzung mit dem Titel „Welt-Harmonik", übersetzt und eingeleitet von Max *Caspar,* München 1939. Auch hier findet man in Caspars Einleitung und zahlreichen Anmerkungen einen zuverlässigen Führer, so daß man vielleicht die Hoffnung aussprechen darf, Keplers Denken möge jetzt endlich Frucht tragen für die deutsche Philosophie, nachdem es so lange durch den Cartesianismus und andere westeuropäische Denkweisen in den Schatten gestellt war.

:stums doch treu geblieben in der Art und Weise, *wie* sie zu Welt und en Stellung nahmen und an die Probleme herangingen[45].

'rei große Aufbrüche der deutschen Weltanschauung und Philosophie n man während der letzten 650 Jahre feststellen. – Der erste vielleicht sogar kühnste unserer bahnbrechenden Denker, Meister Eck-:, hat jahrzehnte-, ja jahrhundertelang auf seine Auswirkung warten ;sen. Bei Nicolaus von Cues und (in anderer Beziehung) bei Luther ist iches von seinem Erbe bereits fruchtbar geworden, aber längst nicht alles, sen wir bedürfen. – Die großen Leistungen von Kopernikus, Luther und acelsus stehen dann beim zweiten Aufbruch unverbunden und fast be-ungslos nebeneinander, obwohl das weltanschaulich maßgebende Prinzip unmittelbaren Gottesnähe ihnen doch gemeinsam ist und jeden von ihnen seiner eigenen, den anderen aber gleichsam parallelen Linie zur Zer-chung des mittelalterlichen Stufenkosmos führt. Zur Einheit und Ganz-haben die drei bahnbrechenden Revolutionäre des beginnenden sech-nten Jahrhunderts bisher noch nicht zusammenwirken können. Gerade, sich in Kepler, dem Nachfolger des Kopernikus, auch die Lebenslehre des acelsus und die innerliche, im Grunde völlig unorthodoxe Frömmigkeit hers einen neuen und eigenartigen Ausdruck zu schaffen begann, gerade, in Jacob Böhme, dem Nachfolger des Paracelsus, ein Verständnis auch für ng wissenschaftliche Naturerkenntnis regsam wurde[46], vernichtete der ißigjährige Krieg diese ersten Anfänge einer großen Ernte. – Der dritte bruch erfolgte unter Führung eines universalen Denkers, dessen Jugend ı ganz im Schatten der Nachwirkungen des langen, Deutschland verwüsten-Krieges stand: Durch Leibniz wurde die deutsche Wissenschaft und Philo-hie wieder konkurrenzfähig im Geisteskampf der europäischen Nationen. ıtschen Glauben, gestalthaftes Denken und Bejahung der Lebenskräfte h in dem, was bloß wie ein Mechanismus erscheinen könnte, verband er spezialwissenschaftlichen Leistungen, die ihm einen europäischen Rang erten, aber ohne die Grundlagen seiner deutschen Weltanschauung gar ıt möglich gewesen wären. Auch die Leistungen des späteren Deutschen alismus von Leibniz über Kant, Fichte und Schelling bis zu Hegel ver-gen wir heute wieder als Einheit und als Fortsetzung des von Leibniz irkten Neubeginns zu begreifen. Die Zersetzungserscheinungen des He-anismus aber, aus denen ja auch der Marxismus (also mittelbar sogar der schewismus) hervorging, haben uns um das Erbe dieser großen deutschen

[45] August *Faust:* Wesenszüge deutscher Weltanschauung und Philosophie; Zeit-ift für Deutsche Kulturphilosophie, Bd. 8, 1942, Seite 81–165.

[46] Jacob *Böhme:* Sämtliche Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730; II, Einleitung von August *Faust,* Stuttgart 1942, Seite 24–29.

Philosophie betrogen, die heute meistens mehr geschmäht als gründlich studiert und verstanden wird.

Jetzt glauben wir wieder im Umbruch und am Neubeginn zu stehen: Prophetische Denker wie Nietzsche scheinen den Weg vorausgeahnt zu haben, den eine große weltanschauliche Bewegung uns heute führt. Wenn wir uns diesmal auf diesem neuen Wege wirklich bis ins Freie durchkämpfen wollen, müssen wir uns dessen bewußt sein, daß es von jeher und so auch heute vor allem auf die *Kraft des Glaubens* ankommt. Nur aus ihm ist das Werk des Kopernikus wie überhaupt jedes große Werk des deutschen Geistes entsprungen. Wenn wir diese Kraft des Glaubens aufbringen, dann erst und dann allein erweisen wir uns des Mannes würdig, dessen wir in diesem Jahre gedenken. Sein Tod, so hat man gesagt, war durch das gleichzeitige Erscheinen seines Lebenswerkes auch der Beginn seiner Unsterblichkeit. Möge die Erinnerung an seinen Tod in uns zugleich das Bewußtsein des unsterblichen Lebens unseres Volkes und das Bewußtsein seiner Ewigkeitsaufgabe bestärken!

# DER GEDANKE DES SOZIALVERTRAGS

ls Beispiel der Wandlungen eines Gedankens und des metaphysischen nnes derselben (zugleich als Beweis der Notwendigkeit einer philosophischen Axiomatik)

*Von Theodor Haering, Tübingen*

Inhaltsübersicht.

*1.* Vieldeutigkeit philosophischer Begriffe je nach ihrem systematisch-weltanschau- chen Hintergrund. Notwendigkeit einer Axiomatik des letzteren für Theorie und raxis. – *2.* Die metaphysische Bedeutung dieser Vieldeutigkeit: Nemesis der Wirk- chkeitstotalität – Der Vertragsgedanke (VG.) als Beispiel.
I. *1.* Die weltanschaulichen Hintergründe des VG. bei den Sophisten. Der Gegen- atz physei – thesei. Vieldeutigkeit des Begriffs physei (der Anthropologie) und er dahinter stehenden Weltanschauung, bei den Sophisten und später. *2.* Unter- heidung der phänomenologischen (Wesens-), der genetisch-historischen („Ursprüng chkeits-") und der axiologischen (Wert-)Bedeutung des Begriffs „Natur"; Unab- ängigkeit und Vermischung derselben; weltanschauliche Hintergründe und tieferer inn der letzteren. – Unhistorischer oder historischer Charakter des VG.? – 3. In- altliche Unterschiede der Bestimmungen der menschlichen Natur: a) individuali- tische und soziale; b) egoistische und altruistische; c) égalité und inégalité; d) Ver- nderlichkeit und Unveränderlichkeit (zeitliche Konstanz und Ewigkeit); e) triebhafte nd vernünftige. – Unabhängigkeit dieser Gegensätze voneinander; logische und reale Jnmöglichkeit einer einseitigen Vertretung ihrer Extreme. – *4.* Notwendigkeit ihrer dialektischen) Verbindung in dem Begriff der vollen und wahren menschlichen Jatur; weitere Bedeutungen des „Natürlichen" auf Grund des letzteren: a) natürlich nd kultürlich; Kultur und Freiheit; Naturalismus und Idealismus; b) natürlich und ünstlich; c) natürlich und erzwungen; d) natürliche Autonomie und (autoritäre) Heteronomie. – Unabhängigkeit, aber reale Untrennbarkeit auch dieser Gegensätze.
II. *1.* Folgerungen für die Vieldeutigkeit der Begriffe „Naturrecht" und positives Recht; Schranken ihrer Gegensätzlichkeit; der Vertragsgedanke als Spezialfall (Ver- vendung desselben durch Kant als Beispiel). – *2.* Der „metaphysische" Sinn dieser Jnklarheiten und Gegensätze in der Vertragstheorie, wie in der Geschichte der Philo- ophie überhaupt: die universale Einheit der Gegensätze als letztes Ideal.

## I.

1. Die gegenwärtige Zeit hat das Ohr für das Empfinden der Unterschiede ler Geister, im Persönlichen wie im Völkerleben, geschärft; auch dann, wenn hnliche Ausdrucksformen und Schlagworte äußerlich zunächst eine Gleich- rtigkeit und Verwandtschaft vortäuschen. Jedenfalls ist das unbestechliche Durchschauen solcher anscheinender Konvergenzen und solcher geistiger Mi- nikry in einer Epoche besonders notwendig und erstrebenswert geworden, in ler, in der großen Welt der Völker wie in der kleineren des eigenen Volkes, lie Scheidung der Geister ein ganz besonders unüberhörbares Erfordernis geworden ist.

Auch die Philosophie und namentlich die Darstellung ihrer Geschichte ist ler Gefahr nicht immer entgangen, sich allzusehr nur an Terminologien und

Begriffe zu halten, die durch ihre Wiederkehr zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Denkern oft Verbindungen zwischen philosophischen Lehren und Geistern herstellten, wie sie sachlich nicht oder doch nicht in diesem Grade begründet und vorhanden sind.

Zu den Musterbeispielen dieser Art gehört, wie mir scheint, auch die „Vertragstheorie" oder die Theorie des Sozialkontrakts (contrat social), wie wir seit Rousseau zu sagen gewöhnt sind; also jene Theorie, die sich zwar in allen ihren Bedeutungen auf das Wesen oder die Bildung soziologischer Gemeinschaftsformen und Werte bezogen hat, aber, wie wir hier zeigen wollen, zu verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Denkern, die sich ihrer bzw. dieses Begriffs bedienten, die verschiedensten Bedeutungen gedeckt, d. h. den verschiedensten Geisteshaltungen als Gewand hat dienen müssen; so sehr, daß selbst die nachweisliche äußere Übernahme dieser Terminologie des einen Denkers durch den anderen keineswegs immer auch schon eine sachliche Abhängigkeit und wirkliche geistige Verwandtschaft zu beweisen braucht, sondern unter Umständen sogar geradezu nur eine besonders zugespitzte Antithese zu bedeuten vermag.

Es ist ja eine leidige Tatsache, daß den philosophischen Begriffen überhaupt, aus eben diesem Grunde, meist eine oft unbemerkte Mehrdeutigkeit eignet, welche ihren wissenschaftlichen Gebrauch oft geradezu unmöglich macht und in Frage stellt. In diesem Sinne sollen diese unsere folgenden Ausführungen daher allgemeiner auch dazu dienen, diese Mehrdeutigkeit, welche demselben Begriff durch seine Wesenszugehörigkeit zu verschiedenen Geisteshaltungen und Gesamtsystemen der Weltanschauung immer eignen kann und muß, an diesem besonderen Falle, als einem Beispiele, zu illustrieren; also ganz allgemein zu zeigen, wie sehr es eine verhängnisvolle und einer Wissenschaft nicht ganz würdige Selbsttäuschung ist, wenn philosophische Begriffe von vornherein vielfach als eindeutig und selbstverständlich eingeführt und verwendet werden, während sie in Wahrheit eine Definition in jedem Falle notwendig erheischen; und wenn in diesem Sinne fälschlich „voraussetzungslose Wissenschaft" vorgetäuscht wird, wo in Wahrheit weitestgehende Vorausssetzungen schon gemacht werden, und zwar bei denselben Begriffen sogar immer wieder andere.

Es ist leider vielfach nicht ungerechtfertigt, wenn andere, in wohldurchdachten „Axiomatiken" ihre jeweils gemachten Voraussetzungen zum Bewußtsein erhebende und voranstellende Wissenschaften gegen die übliche philosophische Art des Denkens oft eine instinkthafte Abneigung hegen und ihr geradezu den eigentlichen „exakten" Wissenschaftscharakter abstreiten. (Womit natürlich nicht gesagt ist, daß diese Wissenschaften nicht auch selbst vielfach trotz äußerlicher Axiomatiken, doch noch Voraussetzungen machen, die an sich

ht bewiesen oder gar selbstverständlich sind, ja, daß auch in den in ihnen rausgesetzten Begriffen [„Definitionen"] unter Umständen noch Zweideutigten enthalten sind, die sie selbst nicht bemerken.)

Es ist darum das dringendste Erfordernis gerade einer philosophischen, d. h. doch: der *überhaupt* keine unbewußten, nicht ausdrücklich zum Bewußtn gebrachten und herausgestellten Voraussetzungen mehr machenden Wisischaft, sich vor allem auch der Mehrdeutigkeit ihrer vorausgesetzten Grundgriffe und damit ihrer oft sehr verschiedenen letzten weltanschaulichen anthropologischen, kosmologischen oder gar im eigentlichen Sinne metaysischen („theologischen") – Voraussetzungen ganz klar bewußt zu werden. Die an diesem besonderen Beispiel zu erweisende tiefe Erkenntnis, daß, ch auf geistigem Gebiet und sogar ganz besonders auf ihm, „wenn rei dasselbe tun, es doch nicht dasselbe zu sein braucht", ist ja, wie e Geschichte deutlich und warnend zeigt, nicht etwa nur eine Angelegenheit torischer Objektivität oder überhaupt nur Voraussetzung wirklicher *theoischer* Erkenntnis und ihrer Wahrheit, sondern darüber hinaus auch von rvorragender *praktischer* Bedeutung. Kann doch eine solche Vieldeutigkeit wisser Begriffe und Terminologien durch die damit gegebene Möglichkeit, chliche Gegensätze zu tarnen, ebensowohl der unbemerkten Einschmuggeig gefährlicher Ideen Vorschub leisten, wie umgekehrt die Bekämpfung und rfolgung solcher Ideen veranlassen, die nur dem Anschein und den äußeh Schlagworten nach ein schädliches Fremdgut darstellen, während sie in ahrheit vielmehr jede Pflege und Förderung verdienen würden. Es ist bennt, in wie starkem Maße dies z. B. in der politischen Geschichte mit so ßerordentlich zweideutigen Begriffen und Schlagworten wie Freiheit, eichheit, Individualität, Liberalismus, Idealismus usw. – analog, wie in der issenschaftsgeschichte etwa mit Begriffen wie Idee, Geist, Leben, Entwickng usw. – der Fall gewesen ist, die ebenso oft zu Unrecht bekämpft, wie ngekehrt auch ganz unberechtigterweise verfochten und gefördert worden id, sofern man ihren tatsächlichen jeweiligen Sinn und Gehalt gänzlich vernnte und ihnen einen anderen unterschob, den derselbe Begriff allerdings anderem Zusammenhang und in anderer geistiger Atmosphäre sehr wohl ch gehabt hatte und haben konnte, um den es sich aber nun gar nicht mehr ndelte.

2. Mit diesem Nachweis der Verschiedenheit der geistigen Haltungen, die h hinter einem und demselben Begriff und Schlagwort verbergen können, jedoch der Zweck der nachfolgenden Ausführungen nur zur einen und sosagen mehr negativ-kritischen Hälfte gekennzeichnet. Ihr anderer positiver veck ist es, an demselben Beispiel zugleich auch zu zeigen oder doch wenigens ahnen zu lassen, wie alle solche Verschiedenheiten und Gegensätze der

Bedeutungen desselben Begriffs letzten Endes doch nicht zufällig und willkürlich sind oder doch zu sein brauchen, sondern sehr wohl auch einen positiven, und sogar sehr tiefen, sachlich begründeten Sinn besitzen können. Ich hoffe zeigen zu können, wie solche Mehrdeutigkeit eines Begriffs in Wahrheit vielmehr oft nur die sachliche und objektive Vielseitigkeit des von ihm gemeinten und ihm zu Grunde liegenden Lebensphänomens selbst spiegelt und umgreift; daß dieses letztere selbst in Wahrheit, in seiner Totalität, eben nur dann wirklich umfaßt und begriffen werden kann, wenn es nach allen diesen verschiedenen, zunächst oft sogar gegensätzlich erscheinenden Seiten *zugleich* erfaßt und begriffen wird. Ja, man wird – ein noch stärkerer Beweis hiefür –, wie mir scheint und wie ich eben an diesem Beispiel zeigen möchte, meist sogar nachweisen können, daß schon jene einseitigen Standpunkte und Begriffsbedeutungen selbst in Wahrheit sich gar nicht, wie es zunächst den Anschein haben mag, ganz getrennt und in absoluter Verschiedenheit und Geschiedenheit gegenüberstehen, sondern daß sich, schon bei jedem anscheinenden Vertreter einer solchen einseitigen Bedeutung selbst, auch die anderen (verschiedenen, ja, gegensätzlichen, aber eben nur anscheinend miteinander unvereinbaren) Standpunkte und Bedeutungen immer ebenfalls finden und nachweisen lassen, d. h. auf diese Weise – oft ganz ungewollt – doch zur Geltung bringen. Wir glauben mit anderen Worten also nachweisen zu können, daß – systematisch wie psychologisch – insoweit in Wahrheit nicht absolute Gegensätze vorliegen, sondern, mit einem heute oft gebrauchten biologischen Ausdruck, nur *Dominanzunterschiede* der Art, daß bei dem einen mehr die eine, bei dem anderen mehr die andere Seite der eigentlichen und wahren Totalität des betreffenden Phänomens im Vordergrunde steht und in erster Linie beachtet und herausgestellt wird.

Erst wenn neben allen Unterschieden und Gegensätzen auch diese hintergründige sachliche Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der Bedeutungen solcher Schlagworte wie auch ihrer verschiedenen Vertreter berücksichtigt und eingesehen wird, wird nicht nur aus dem sonst anscheinend bloßen Chaos verschiedener, ja, gegensätzlicher Meinungen und Standpunkte eine Ordnung (Kosmos) und sogar eine organische, lebendige Einheit, sondern es wird so – und so allein – auch die historische und psychologische Tatsache erst wirklich verständlich, warum und wieso solche Schlagworte in so verschiedenen Geistern Anknüpfungen finden, wirksam werden und zur Übernahme anreizen konnten. Ist dies doch, wie ja schon Platon im Lysis und Symposion so überzeugend dargetan hat, nur bei Größen möglich, die zwar verschieden genug sind, um ergänzungsbedürftig zu sein und sich daher anzuziehen, aber doch auch wieder nicht derart verschieden und gegensätzlich, um eine solche Ergänzung und Anziehung überhaupt nicht mehr zuzulassen.

Auf diese Weise sollen diese Ausführungen dann auch, wie ich hoffe, zu- eich einen Beitrag zu einer totalen und, wie mir scheint, einzig möglichen, h. der Wirklichkeit angemessenen Anthropologie darstellen, welche um- ssend genug ist, um die Verschiedenheiten und Gegensätze der Menschen, welchen nicht gerüttelt werden darf, im tiefsten Grunde doch ebenfalls ır als Dominanzunterschiede erkennen zu lasssen. Nur sie vermag zwischen enschen und Völkern, trotz aller zurzeit notwendig im Vordergrund ehenden Gegensätze, doch auch wieder einmal ein gegenseitiges Sichergänzen d Sichverstehen zu verbürgen. Gerade die Geschichte der Philosophie, als e Geschichte der (in den verschiedenen Völkern und bei den großen Denkern sselben Volkes) jeweils dominierenden Ideen, scheint mir zu dieser Erkennt- s besonders berufen[1].

II.

1. Der Gedanke des contrat social, wie wir ihn hier als Beispiel heraus- eifen, hat seine Wurzeln und Vorläufer bekanntlich, für unseren europäischen eschichts- und Gesichtskreis, in der griechischen Sophistik. Unser Gedanke tt hier im Zusammenhang und auf dem Hintergrunde des Kampfes auf, den e Sophisten, als Aufklärer, gegen alle Ordnungen, Werte und Normen füh- ı, welche das bisherige griechische Denken als unabänderlich gültige an- sehen und gewertet hatte, besonders gegen alle grundlegenden Gebote von te, Sittlichkeit, Recht und Religion der Polis, d. h. der den Einzelnen tra- nden und umschließenden Gemeinschaft des Stadtstaates. Was bisher in esem Sinne als „ewig", „göttlich", über alles Belieben des Einzelnen und e Willkür erhaben und als „von Natur" (physei), d. h. mit der „Natur" em Wesen) des Menschen untrennbar verknüpft oder wenigstens[2] von An- ıg an gegeben angesehen und widerspruchslos verehrt worden war, das lte nunmehr „nur" noch Erzeugnis und Schöpfung des Menschen oder doch[2] seiner Gültigkeit („Notwendigkeit", „Vernünftigkeit" s. u.) dem Urteil es Menschen" – meist sogar des einzelnen Menschen[2] – als „dem Maß er Dinge", als letzter Autorität, unterstellt, somit auch keineswegs etwa wig" und unwandelbar, sondern sehr wohl nur veränderlich und revidier- r sein.

Auf dem Hintergrunde dieser allgemeinen, rein anthropologisch orientierten, meist rein individualistischen, subjektivistischen, relativistischen, revolutio-

---

[1] Vgl. meinen Vortrag über „Deutsche und europäische Philosophie" (Kohlham- r 1943).

[2] Man beachte diese schon hier möglichen Unterschiede, von denen unten noch reden sein wird.

nären Stimmung und Weltanschauung, welche der angestammten „theologisch“ orientierten, überindividualistischen, „objektiven“, absolutistisch-konservativ-autoritären keck gegenübertrat – wir könnten noch eine Reihe anderer gegensätzlicher Kennzeichnungen dieser Art hinzufügen, welche alle nachher zu ihrem Rechte kommen und nach ihren logisch-sachlichen Beziehungen untersucht werden müssen –, tritt uns, als vielgebrauchter und durchgehender Gegensatz, nun auch derjenige des „physei“ und des „thesei“ Seienden (φύσει - θέσει ὄν), d. h. des „von Natur“ (im oben schon angedeuteten mehrfachen Sinn) und des „nur“ durch Menschensatzung („durch Setzung“) Vorhandenen und Gültigen entgegen; und nur ein Spezialfall desselben wiederum ist zunächst unser Gedanke einer (nicht „von Natur“, sondern erst) durch einen „Vertrag“ (Kontrakt) bestehenden und zustandegekommenen Sozialordnung. Auch dieser Gedanke ist somit hier (bekanntlich) ganz vorwiegend individualistisch, relativistisch usw. in jenem extremen Sinne getönt, daß es durchaus nur die subjektiv-individuellen Interessen (Triebe) und Meinungen (doxai) des einzelnen Menschen sind, welche für die Entstehung und Geltung jener vertraglichen Ordnung ausschlag- und maßgebend sein sollen.

In Wahrheit ist freilich der weltanschauliche Hintergrund auch schon bei den Sophisten selbst keineswegs durchaus ein so einfacher und überall gleicher. Es ist vielmehr immer bemerkt worden, wie sich z. B. mit den angegebenen Grundgedanken, aus denen sich die sophistische Position „zusammensetzen“ soll, mehr oder weniger klar und deutlich bewußt, oft auch recht andere, ja manchmal sogar recht gegensätzliche, vermischen, welche ihnen z. B. doch auch wieder eine (wenigstens relative) *Überwindung* eines solchen extremen Individualismus, Subjektivismus und Relativismus zu gestatten scheinen. Schon oben ist dies z. B. durch die verschiedene Bedeutungsmöglichkeit etwa des Satzes, daß „der Mensch“ das Maß aller Dinge sei, angedeutet worden, oder auch durch die mögliche Formulierung, daß die Geltung einer Ordnung „dem Urteil“ des einzelnen Menschen unterstehe, wodurch offenbar das „Natürliche“ und das „Vernünftige“ miteinander in eine auffallend nahe Beziehung kommen, und doch auch schon wieder (s. u.) ein *Übergang* von der „bloß individuellen Meinung“ (doxa) zu einer doch irgendwie allgemein verbindlich gedachten Vernunft nahegelegt ist. Auch sonst wurde schon oben bei unseren Formulierungen des sophistischen Standpunktes durch ein mehrmals beigefügtes und mit Anmerkung versehenes „oder doch“ angedeutet, wie sehr sich, schon selbst bei der oberflächlichsten und vorläufigsten Betrachtung, allerlei Zweideutigkeiten oder doch Möglichkeiten verschiedener Deutung aufdrängen, welche, unter Umständen sogar bei demselben Sophisten, zu wirklichen Gegensätzen sich auswachsen können.

Diese schon in diesem sophistischen Ursprung der Vertragstheorie sich fi

nden Zweideutigkeiten und Gegensätze gewinnen nun aber an Bedeutung. nn man nachweisen kann, wie gerade sie dann auch in späteren Vertretun- n der Vertragstheorie – einzeln oder verbunden – wiederkehren; ja, wie se Vieldeutigkeit meist geradezu der Grund für diese Verwendung an- einend derselben Lehre durch so verschiedene und oft sogar gegensätzliche ister ist.

Schon jene angedeuteten fremden Einschläge in die sophistische Theorie rden nun aber, wie wir später deutlicher erkennen werden, in Wahrheit ner zugleich auch eine Änderung oder doch Komplizierung der (zunächst ht simplen und naiv einseitigen, rein individualistischen usw.) weltanschau- ien Grundposition, insbesondere etwa eine andere Auffassung der Men- ennatur, also eine andere Anthropologie, einschließen und voraussetzen ssen; und mit dieser verwandelten Bedeutung des Naturbegriffs müßte ürlich auch der entgegengesetzte des „thesei", also auch der des Vertrags, endwie einen anderen Sinn bekommen. Die nähere Betrachtung dieser ver- iedenen Bedeutungen dieser Begriffe und der dahinterstehenden verschie- ien Arten von Anthropologie und Weltanschauung, als ihrer notwendigen raussetzungen, zugleich aber auch die Frage der positiven Beziehungen ser verschiedenen Bedeutungen und Standpunkte untereinander: ihrer Ab- ıgigkeit und Verwandtschaft, wie ihrer Unabhängigkeit und selbständigen riabilität, wird darum die nächste und wichtigste Aufgabe dieser unserer tersuchung sein müssen.

Wir gehen dabei von der grundsätzlichen Erwägung aus, daß schon die r überall vorausgesetzte *Entgegensetzung* von physei und thesei offenbar chaus von der Bedeutung des Begriffes „physei" abhängig ist. Schon aus sem Grunde, noch mehr aber dann wegen der verschiedenen Bedeutungen. dieser Gegensatz, selbst wenn er als berechtigt vorausgesetzt wird, noch iehmen kann, je nach dem, was man unter „physei" inhaltlich versteht. ssen zunächst die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes „physei" unter- ht und festgestellt werden.

. Zunächst verdient, wie gesagt, schon die Tatsache Beachtung, daß bei Sophisten der Gedanke einer durch Vertrag, also durch Satzung (thesei) tandekommenden Sozialordnung *im Gegensatz* zu einem „von Natur" (phy- Bestehenden, also einem „Naturzustand" des Menschen, steht. Offenbar dies nicht notwendig und unter allen Umständen der Fall; mindestens it bei jeder Bedeutung dieser gegensätzlichen Begriffe. Es läßt sich näm- sehr wohl z. B. eine inhaltliche Bestimmung des Begriffs der mensch- en Natur – z. B. eine altruistische, soziale – denken, zu welcher ein solcher tragsschluß keineswegs im Gegensatz zu stehen brauchte. Von solchen erschieden „inhaltlicher" Bestimmung des Begriffs der menschlichen

Natur wollen wir hier zunächst jedoch noch absehen und sie erst nachher (unter 3) behandeln. Es gibt jedoch – ganz einerlei welche „inhaltlichen" Bestimmungen in diesem Sinne bei dem Gebrauch des Begriffes der „Natur" (d. h. des „Wesens") der Menschen jeweils vorliegen – neben dieser bisher von uns allein berücksichtigten Bedeutung des Wortes „(menschliche)Natur" – wir wollen sie künftig die „phänomenologische", d. h. eben das Wesen betreffende nennen – noch eine andere – und damit auch eine andere Bedeutung des Gegensatzes physei-thesei (Natur und Setzung) –, in welcher das physei-thesei wirklich *immer* und unter allen Umständen einen Gegensatz bedeutet: nämlich eine *„genetisch-historische"* (wie wir sie künftig nennen wollen); wie sie vorliegt, wenn wir etwa von einem „Naturzustand" des Menschen im Sinne seiner Ursprünglichkeit und Primitivität reden. Offenbar nämlich setzt in der Tat *jeder* Gedanke eines Vertrags und überhaupt einer „Setzung" des Menschen, als ein logisch notwendig immer *sekundärer* Akt, stets nicht nur überhaupt einen, im Gegensatz zu ihm, früheren, vertraglosen Zustand voraus, sondern schließlich auch einen ursprünglichsten (primitiven), der als „Naturzustand" des Menschen bezeichnet werden kann.

Es ist nun kein Zweifel, daß, bei den Sophisten selbst, der Gegensatz physei-thesei oft auch in diesem zweiten Sinne genommen ist; ja, man könnte gelegentlich zweifeln, ob dies nicht sogar in ausschließlichem Sinne der Fall sei; ähnlich, wie später, bei Rousseau und seiner Parole der „Rückkehr zur Natur", die „Natur" jedenfalls sehr oft ganz nur in diesem Sinne gedeutet worden ist. Gleichwohl ist es – was wir historisch zunächst hier noch nicht entscheiden wollen – bei den Sophisten wie bei Rousseau wohl so gut wie sicher, daß mit diesem Gegensatz doch nicht etwa *nur* ein zeitlicher (genetisch-historischer), sondern mindestens daneben auch ein phänomenologischer, im Wesenssinne der „Natur", gemeint ist; daß also, des Näheren, der zeitlich-primitive Naturzustand zugleich als auch mit der (zeitlosen) Wesens-Natur des Menschen irgendwie konform, der Vertragszustand dagegen als ihm irgendwie in seinem Inhalt widersprechend angesehen wird. Wenigstens bei den Sophisten. Denn während es freilich wohl sicher ist, daß die Sophisten sich die primitive und *zugleich* die Wesensnatur des Menschen als z. B. egoistisch-individualistisch (und damit auch im Wesensgegensatz zu dem späteren Vertragsinhalt) gedacht haben, kann dies für Rousseau nicht so ohne weiteres behauptet werden.

Nur um so mehr freilich beweist auch diese Unsicherheit schon die grundsätzliche *Unabhängigkeit* dieser beiden verschiedenen Bedeutungen des „physei" voneinander. Und zu demselben Resultat kommen wir, wenn wir die *Gegner* der Sophisten betrachten. Hier ist es zweifellos, daß sie die Wesensnatur des Menschen als eine altruistische ansehen, also inhaltlich entgegen-

·tzt zu der inhaltlichen Auffassung der Sophisten bestimmen. Dagegen ·te die Frage des „Naturzustands“ des Menschen in jenem anderen Sinne ihnen überhaupt kaum eine Rolle gespielt haben, wenn sie wohl (s. u.) ı nicht gezweifelt haben würden, daß derselbe zugleich auch ein der ·ensnatur des Menschen entsprechender gewesen sei – hier freilich dann t im Gegensatz zu dem Inhalt des Vertrags, also des „thesei“ bei den histen, sondern mit ihm konform. An sich aber ist es offenbar logisch eswegs notwendig, daß primitiver Naturzustand und Wesensnatur des ıschen zusammenfallen, sondern beide, die historisch-genetische wie die nomenologische Bedeutung der „Natur“ und des „physei“ können an sich wohl auch miteinander im Widerspruch stehen. Es ist vielmehr, wie wir er sehen werden, möglich, auch den Anfangszustand der menschlichen wicklung als im Widerspruch mit dem eigentlichen Wesen des Menschen, die „Natur“ im ersteren Sinn als im Gegensatz zu dem „physei“ im zwei- Sinne anzusehen; obwohl die umgekehrte Kombination (der *spätere* Zu- d als eine „Denaturierung“ im ersten Sinne) selbstverständlich das Natür- ·re sein dürfte und auch mehr historische Belege zeigt.

·denfalls aber kreuzen sich also in dem Gegensatz von physei und thesei lich zwei an sich grundsätzlich unabhängige Bedeutungen des „physei“ l darum auch thesei), deren Vereinigung oder Trennung (Opposition) stets von anderen Umständen, schließlich von letzten Annahmen und Ent- idungen in der vorausgesetzten Anthropologie und Weltanschauung ihrer reter (s. u.), abhängt; also jedenfalls keineswegs selbstverständlich ist. Daß nserem Fall, bei den Sophisten wie bei ihren Gegnern, beide Bedeutungen lich z. T. Hand in Hand gehen, ist wirklich nur solchen besonderen tänden zuzuschreiben; während sie in anderen Fällen auch auseinander- n können: wenn etwa, um noch eine bestimmte Möglichkeit zu nennen, primitive Naturzustand als ein der eigentlichen Wesensnatur des Men- n noch nicht entsprechender, also etwa als ein noch halb tierisch-animali- r angesehen und ein Sozialvertrag darum etwa gerade als nötig angesehen de, um die „wahre Natur“ des Menschen erst (vollends ganz) zur Ent- lung zu bringen. Wir werden später zeigen, wie eine solche Auffassung ı aber in der Tat einen ganz anderen als den sophistischen Begriff des schen voraussetzt: nämlich einen solchen, nach dem der Mensch wirklich erst zu dem zu *machen* hat, was seiner „eigentlichen“ Natur entspricht 4); ja, wie eine solche Anthropologie dann auch selbst wieder im Grunde r ganz bestimmten anderen Weltanschauung (und nur in ihr damit auch entsprechenden Auffassung der Rolle des Menschen) entspricht und allein ıtlich wirklich entspringen kann.

ir werden übrigens dann auch sonst finden, daß in der Geschichte der

Vertragstheorie, im Gegensatz zu dieser logisch zu fordernden Sachlage, e
leider oft genug vielmehr so gewesen ist, daß bei ihren Vertretern der Sin
dieser Theorie und der Verwendung mit der tatsächlich – mindestens äußerlich
vertretenen Anthropologie und Weltanschauung in Wahrheit keineswegs i
Einklang gestanden hat – eben dieser Nachweis wird sogar eine der Haup
absichten dieser unserer Darlegungen sein –; und daß insbesondere auch de
verwendete Naturbegriff sowie das Mit- oder Gegeneinander seiner beide
genannten Bedeutungen – der phänomenologischen und der genetisch-histor
schen – mit den sonstigen Voraussetzungen dieser Vertreter nicht übereinstimmt

Ehe wir jedoch, auch schon für die sophistische Form der Vertragstheori
solche Inkonzinnitäten näher nachweisen und belegen, sei zunächst noch ei
dritte Bedeutung des Naturbegriffs zur Sprache gebracht, welche ebenfall
gerade im Zusammenhang der Vertragstheorie, oft sofort in anscheinen
selbstverständlicher Verbindung mit jenen beiden anderen aufgetreten ist,
Wahrheit aber von ihnen genau so unabhängig ist, wie jene beiden andere
unter sich. Wir wollen sie die *axiologische* nennen, da sie das „Natürliche
(das „physei" Seiende) sofort und ohne weiteres, wie selbstverständlich,
Sinne des dem Ideal Entsprechenden, allein Wertvollen, ja, des eigentlic
Sein*sollenden,* Normativen faßt; als einen *positiven Wert* also, im Gegensa
zu einem „Unnatürlichen" als einem Wertwidrigen, Abnormen, kurz: als eine
stets negativen Wert.

Für die Gegner der Sophisten z. B. bedeutete das „physei"-Sein der Gesetz
in beiden früheren Bedeutungen ohne weiteres einen Beweis auch ihres pos
tiven oder sogar alleinigen *Wertes.* Und auch die Sophisten ihrerseits hätte
offenbar – wenn sie das „physei" auch in diesem Sinne hätten gebrauche
wollen, wie es viele der ihrigen später (zwar vielleicht nicht im Zusamme
hang der Vertragstheorie selbst, aber etwa in dem Ausdruck „naturgemä
leben" („kata physin zän") auch tatsächlich getan haben – das in ihre
(natürlich inhaltlich anderen) Sinne der „Wesensnatur" Entsprechende, sofo
auch als das „Natürliche" in diesem *Wert*sinn bezeichnen können; währen
beide jeweils das für ihre Gegner „Natürliche" (Wesentliche) als „unnatürlic
(= wertwidrig) hätten ansprechen können. Ebenso hätte offenbar das i
*genetischen* Sinne „Natürliche" und Ursprüngliche sowohl bei den Gegne
der Sophisten, wenn sie von einem solchen gesprochen hätten, zugleich au
das allein Wertvolle und Ideale bezeichnen können, wie auch bei den Soph
sten selbst, für die ja ebenfalls das „der Natur gemäß Leben" (wie etwa f
die Kyniker) mit dem „primitiv leben" einfach identisch sein konnte und da
zugleich selbstverständlich auch das Wertvolle (das Gegenteil aber, a
„widernatürlich", auch das Wertwidrige) war.

Freilich auch hier wieder *konnte* dies alles so sein, aber es *mußte* di

ıeswegs der Fall sein. Und damit kommen wir, nach dieser Feststellung
l Möglichkeit und Tatsächlichkeit auch dieses dritten Sprachgebrauchs, zu-
ch auch wieder zu derjenigen der grundsätzlichen Unabhängigkeit des-
ıen von jenen beiden anderen Bedeutungen. Denn es ist kein Zweifel, daß
la für die Sophisten, sofern sie sich, was an sich möglich gewesen wäre, den
ıturzustand" im Sinne ihrer Gegner, also einen autoritätsgebundenen usw.,
eigen gemacht und ihn als den früheren, etwa „kindlichen" anerkannt
ten, dieser primitive Naturzustand eben trotzdem einen negativen Wert
essen hätte, also ein der Wesensnatur des Menschen nicht Entsprechendes,
idernatürliches" hätte sein können; während die freie vertragliche Bindung
en sehr wohl, als diesem eigentlichen Wesen des Menschen (nämlich seiner
schlußfreiheit) entsprechend, als das wertmäßig Ideale gegolten hätte.
diesem Falle würde also das axiologische Prädikat „natürlich" das einemal
dem genetisch Natürlichen, das anderemal nur mit dem phänomenologisch
ürlichen gekoppelt erschienen sein, aber nicht mit beiden zugleich. Und
nso lassen sich, in Bezug auf die Sophisten wie ihre Gegner, Fälle nennen, in
chen, sogar in Bezug auf *dasselbe* im genetischen oder phänomenologischen
ne „Natürliche", das einemal der axiologisch-positive Begriff der Natürlich-
, das anderemal der negative der Un- oder gar Widernatürlichkeit sich
de haben anwenden lassen.

ber wie dem auch sei – jedenfalls läßt sich ganz grundsätzlich erweisen,
die Koppelung der axiologischen mit jenen beiden anderen Bedeutungen
Natürlichen (physei) keineswegs eine logisch notwendige ist.

unächst gilt ja doch offenbar ganz allgemein der Satz von der prinzipiellen
bhängigkeit des Begriffs des *Wesens* irgend eines Dinges (wie auch jedes
ges selbst) von der Frage nach seinem positiven oder negativen Wert.
t es doch wohl nichts in der Welt, was nicht auch tatsächlich von ver-
edenen Menschen und, in verschiedenen Lagen, sogar von demselben
nschen ebensowohl schon positiv wie negativ, höher wie niedriger gewertet
den wäre. Jedenfalls ist eine solche verschiedene Wertung stets möglich
denkbar. Wir werden später sehen, wie dies darum in der Tat historisch
n von allen denkbaren inhaltlichen Bestimmungen der Wesensnatur des
nschen gilt; z. B. auch von dem Gegensatz Egoismus-Altruismus (entgegen
a der Meinung Schopenhauers, nach welchem der Altruismus historisch
eblich immer nur positiv bewertet worden sein soll; was aber den Tat-
hen offenbar nicht entspricht und bei ihm – s. u. – nur unter der Suggestion
r ganz bestimmten Wertordnung, die er schon voraussetzt, so selbstver-
dlich erscheint). Auch für die Wesensnatur des Menschen gilt ganz all-
ein, daß das zu ihr Gehörige deshalb noch keineswegs notwendig positiv
ertet zu werden braucht; und es darf also auch umgekehrt nicht das Na-

türliche im positiven Wertsinn mit dem wesensgemäß Natürlichen einfac
gleichgesetzt werden – sofern dieses Wesen nicht schon vorher als positive
Wert feststeht. Nur wenn man – was sprachlich natürlich möglich ist – von
vornherein den „Wesensbegriff“ und den „Idealbegriff“ eines Menschen iden
tisch setzt, gilt auch, daß, was wesensgemäß (natürlich) ist, auch wertvoll sein
muß. Ob aber diese Wesensnatur und damit alles zu ihr Gehörige *wirklich*
einen Wert darstellt oder nicht, hängt von ganz anderen und nicht in diesem
Wesen selbst liegenden Umständen und Vorbedingungen ab; nämlich schließ
lich von dem Wertungsstandpunkt des Wertenden gegenüber diesem Wesen
selbst. Wer z. B. die Vernunft als wesentlich für den Menschen (also als z
seiner „Natur“ gehörig) ansieht, wird über den *Wert* der Vernunft noch gan
verschieden denken können; ebenso aber auch einer, der umgekehrt die Ver
nunft als für den Menschen nicht wesentlich ansehen wollte. Nur für den, der
einen Wesensinhalt schon positiv wertet, ist alles in diesem Sinne Wesentliche
zugleich auch wertvoll. Auch Schopenhauers Wertung des Mitleids ist eine
von ihm vorausgesetzte, nicht historisch beweisbare, wogegen ja doch schon
die Tatsachen sprechen.

Ebenso wie dieser Wesens-Naturbegriff ist aber auch der genetisch-histo
rische von dem axiologischen ganz unabhängig, so oft auch (gerade etwa von
den Sophisten) Wertgesichtspunkte fast selbstverständlich damit verbunden
worden sind. Die tatsächliche Unabhängigkeit beider Betrachtungen komm
am besten ja schon darin zum Ausdruck, daß an sich ebenso jenes primitive
Natürliche, wie das Spätere (etwa das vertraglich Festgelegte) als das Wert
vollere und somit als die „höhere Natur“ (s. u. II, 4) angesehen worden ist
(Primitivisten hier, Kulturschwärmer dort usw.) Auch ein Locke z. B. is
freilich dem Trugschluß verfallen, als könnte durch einen bestimmten „Ur
sprung“ irgend etwas über den Wert etwa einer Erkenntnis ausgemacht wer
den. Und doch ist ja schon aus der Tatsache, daß es immer ebenso Ratio
nalisten wie Empiristen gegeben hat, an sich klar, daß vom einen zum anderen
keine notwendige Konsequenz besteht. Nur für den, für welchen die „Er
fahrung“ und insbesondere z. B. die aus bestimmten äußeren Eindrücken
(impressions) stammende, schon von vornherein als positiv wertvoll feststeht
bedeutet dieser Ursprung einen Wertbeweis. Das heißt: jene Lehre (des
„Empirismus“) ist schon Folge, aber nicht erst Ursache solcher Wertung. Und
wenn ferner z. B. vielfach schon in das rein zeitliche Nacheinander einer
„Entwicklung“ eine Wertsteigerung hineingedeutet worden ist, so ist wieder
um ebenso klar, daß eine „Entwicklung“ eine solche vielmehr nur dann
bedeuten kann, wenn man schon vorher den sogenannten Kulminationspunkt
der Entwicklung positiv gewertet hat und darum in der Tat jede Annäherung
an ihn eine Wertsteigerung bedeuten muß. Für den dagegen, für welchen der

punkt einer zeitlichen Entwicklung einen negativen Wert besitzt, wird die
wicklung vielmehr eine Wert*minderung* von Stufe zu Stufe bedeuten. Wie
llen diesen Fällen, so wird also auch die bloße zeitliche Reihenfolge, wie
ür den genetischen Naturbegriff notwendig in dem Gegensatz von Natur
Vertrag liegt, in keiner Weise schon irgend etwas über Wert oder Unwert
gen; und es geht nicht an, Naturzustand und Natürlichkeit in jenem gene-
en Sinn einfach mit einem positiven Wertsinn gleichzusetzen. Rousseaus
istand z. B. atmet, in seiner üblichen Deutung, in der er zu ihm als
inem Ideal „zurückruft", von vornherein und nicht schon einfach als erster
früherer Zustand, den positiven Wertungswillen des Optimisten.
r Mensch ist gut" ist die Vorzeichnung, unter der er ihn von Anfang
rblickt und positiv wertet; während, in extremem Gegensatz dazu, z. B. der
mismus eines Hobbes gegenüber dem Wert des Menschen auch seinem
istand des homo homini lupus von Anfang an ein durchaus negatives
eichen gibt. Aber beides wäre, auch bei gleichem Inhalt, nicht notwen-
sondern entspringt vielmehr aus vorgegebenen Wertungen und *Wert-
men* (Wertordnungen) bestimmter inhaltlicher Art. Besitzt doch etwas
er nur insofern einen begründbaren und begründeten Wert, als es einem
irgendwie gewerteten Zweck als Mittel dient; und so weiter zurück, bis
nem letzten und höchsten Wert, der als absoluter, d. h. nicht mehr weiter
indbarer und begründeter, das ganze jeweilige Wertsystem beherrscht.
esem Sinne hängt darum auch die Wertung einer Wesensnatur oder eines
rzustandes – als positive wie negative, als höhere wie als niedrigere –
hüber einem anderen von einem solchen vorgegebenen Wertsystem
r ab. Auch dieses letztere aber ist letzten Endes immer schon selbst
er notwendig, als Teil, von einem *Gesamtweltbild* abhängig oder doch
n bestimmten Formen eines solchen wirklich sinnvoll möglich und ver-
ir, wie später noch weiter gezeigt werden wird –: ist doch überhaupt die
jeder Wertung notwendig verbundene Scheidung zwischen gut und
ht nicht mit jeder Auffassung der Menschennatur und schließlich der
– z. B. mit einer rein naturalistischen niemals – sinnvoll vereinbar (s. u.
a), sondern letzten Endes nur mit einer solchen, welche für die Existenz
wertenden Geistes wirklich Raum läßt.

h in diesen Beziehungen zeigen die historischen Gestalten der Vertrags-
e wiederum mannigfache Unstimmigkeiten; sofern sich nicht nur, im
t besprochenen Fall, bestimmte Wertungen (vor allem auch der „Natur"
hänomenologischen wie genetischen Sinn) mit einer sie eigentlich gar
zulassenden rein naturalistischen Weltanschauung verbinden, sondern
auch gegensätzliche Wertungen verschiedenster Art – oft unbemerkt –
derspruchsvoller Verbindung auftreten. Und zwar nicht nur in dem

Sinne, von dem erst unter II, 3 die Rede sein wird, daß zur „Natur“ des Menschen (auch in diesem Wertsinn) gegensätzlichste inhaltliche Bestimmungen (wie etwa Egoismus und Altruismus usw.) nebeneinander gerechnet werden, sondern sogar in dem Sinne, daß auch ein und derselben inhaltlichen Bestimmung der menschlichen Natur das einemal eine positive, das anderemal eine negative Wertung oder sogar beides gleichzeitig zuteil wird.

Dies letztere scheint mir z. B. da der Fall zu sein, wo die Sophisten ganz deutlich, in ihrem Kampf gegen die Gegner, in ihrer eigenen These, daß die sittlichen usw. Ordnungen „nur“ Menschensatzungen seien, auch selbst eine *Abwertung* derselben (und dahinter natürlich auch der entsprechenden, nun nicht mehr natürlich-altruistischen usw. Menschennatur) erblicken und sie sogar mit einer gewissen Wollust den Gegnern als solche vorhalten; während sie sonst sich doch gerade nicht genug tun können in der Verherrlichung und Preisung (also Hochwertung) der vom freien Menschen gesetzten Satzungen und in der Abwertung der dann für sie in diesem Sinne „unnatürlichen“, „widernatürlichen „Knechtung“ des Menschen unter ihm aufgezwungene (und auch in diesem neuen Sinne „unnatürliche“, s. u. 4 c) „tyrannische“ (Hippias) und autoritäre Gesetze. Es scheint mir unleugbar, daß sie sich hiebei nicht etwa nur polemisch für einige Augenblicke die negative Wertung ihrer eigenen Ansicht durch die Gegner selbst zu eigen machen, sondern daß sie selbst wirklich dieser Überzeugung sind.

Es scheint mir hier freilich ein Fall vorzuliegen, der keineswegs nur bei den Sophisten sich zeigt oder nur eine fahrlässige Unklarheit bedeutet, sondern der geradezu etwas wie ein allgemeinmenschliches Gesetz darzustellen scheint, wonach immer, wenn der Mensch eine sehr einseitige Wertung vollzieht, er wider sein Wollen zugleich doch auch in die entgegengesetzte verfällt; so daß, was zunächst ein bloßer Widerspruch scheint, im Grunde eine Art schicksalhafter Nemesis und ein sachlich insofern sehr begründetes sinnvolles Geschehen bedeutet, als sich darin die reale Zusammengehörigkeit dieser Einseitigkeiten und Gegensätze ungewollt im Menschen und über ihn hinweg durchsetzt. Man denke etwa an einen analogen Fall, wie den in der Renaissance oder auch heute, wo wir so oft feststellen müssen, daß mit der zunächst allein zur Schau getragenen Überzeugung und Lehre von der Kleinheit des Menschen und der Erde im Gesamtkosmos sich doch auch wieder zugleich ein ungeheures Selbstgefühl des Menschen zu verbinden pflegt und ebenso umgekehrt. Auch hier ist es nicht etwa nur die Freude des revolutionären Denkers, an der früheren übertriebenen Vorstellung von der Einzigartigkeit, Größe und Göttlichkeit des Menschen zu rütteln; eine Freude, welche in extremen Fällen geradezu zu einer Wollust an seiner Herabziehung und Entehrung zu werden pflegt; sondern auch hier zeigt sich dahinter für den tiefe

Betrachter die positive Macht des Lebens selbst am Werke, welche die nere Wirklichkeit gegenüber einseitiger Vergewaltigung rehabilitiert: in em Falle also die wahre Klein-großheit (Endlich-Unendlichkeit) des Menn; in unserem hier besprochenen Falle die wahre totale Wertordnung des ens, welche in der Tat schließlich immer nur eine solche sein kann, in her *alle* jene einseitigen und gegensätzlichen Werte (Abhängigkeit und heit, Altruismus und Egoismus usw. usw.) ihre positive Stellung finden; inem Gleichgewichtssystem von lebendiger („dialektischer") Einheit (vgl. über meine in Vorbereitung befindliche „Philosophische Ethik" und unten ).

ir stehen also vor der bemerkenswerten Tatsache, daß diese Vertragsretiker das eine Mal – in Bezug auf die ethischen und anderen Normen –, e es eigentlich zu wissen und wahrzunehmen, neben der bei ihnen durchdominanten Höher- oder gar Alleinwertung des individuellen selbstherrn Einzelwillens (und damit einer abschätzigen Behandlung überindivider Autoritäten) zugleich doch auch eine versteckte Hochwertung (sozun einen heimlichen Respekt) diesen letzteren gegenüber vertreten und vern; welch letztere offenbar mit ihrer zunächst allein öffentlich und laut vernen Wertordnung (in welcher jene erstere, abschätzige Behandlung deren allein begründet ist) im Grunde nicht in Übereinstimmung zu bringen ist; nsowenig, wie ihre gemachten Wertungsunterschiede überhaupt, wie wir n vorhin sahen, mit ihrer an sich ganz naturalistischen Weltanschauung. e ebenfalls vertretene gegenteilige Wertung aber würde eine ganz andere tordnung (und damit schließlich auch Gesamtweltanschauung) voraussetzen implizieren. Vor allem aber würde dieser Vertretung *beider* gegensätzr Wertungen neben- und miteinander nur eine – *über* jenen beiden eingeren Wertordnungen stehende – Wertordnung (und damit auch Gesamtanschauung) ebenfalls *universalerer* Art entsprechen können, von der sie noch viel weiter entfernt sind (von dieser, als der nach meiner Meinung g möglichen, wird unten unter II, 4 und III die Rede sein).

n diesem Nachweis nicht nur der grundsätzlichen Unabhängigkeit der ogischen von den beiden anderen Bedeutungen des „physei", sondern der jeweiligen besonderen anthropologischen, ja weltanschaulichen Bedung derselben, und von diesen vorläufigen Belegen für die Tatsache, diese Zusammenhänge gerade bei der axiologischen Bedeutung des phyegriffes in den herkömmlichen Vertragstheorien keineswegs immer beachnd erfüllt sind, kehren wir nunmehr aber wieder zurück zu dem oben zust vertagten analogen Nachweis auch für die phänomenologische und gene-historische Bedeutung und insbesondere für die bei den Sophisten zust, wie selbstverständlich, vertretene Koppelung dieser beiden Bedeutungen.

Eine solche Koppelung ist, wie wir schon oben andeuteten, vor allem un zumindest an einen Wesenbegriff der menschlichen Natur als Voraussetzun gebunden, der diese Möglichkeit einer Unterscheidung von früheren (in besondere eines primitiven) und späteren Entwicklungszuständen (und d mit eines Vertragszustandes) überhaupt zuläßt, sie also nicht etwa als ein sei es in der Zeit immer konstante, unveränderliche oder gar als eine zeitlo ewige (über diesen Unterschied siehe weiteres unter 3 d) denkt. Hätte doch im letzteren Fall (s. o.) überhaupt keinen Sinn, von einem primiti ursprünglichen Zustand des Menschen zu sprechen.

Ich glaube nun aber nachweisen zu können, daß gerade die sophistisch Vertragstheorie, wenigstens in einer ihrer besonders bevorzugten und oft ve tretenen Auffassungen, sich auch hier wieder gegen diese logischen Vorbedi gungen oftmals verfehlt hat. Ebenso, wie später im achtzehnten Jahrhunde die Vertragstheoretiker der rationalistischen Aufklärung, haben auch die S phisten die Frage nach der (Wesens)natur des Menschen nämlich meist m einem (seiner Natur nach absolut zeitlosen) bloßen *Allgemeinbegriff* beant wortet (wie sich schon in ihrem Reden von „*dem* Menschen" und „d Menschheit" schlechthin verrät). Trotzdem aber haben sie nichtsdestoweniger wie man weiß, unbedenklich zugleich von einem primitiven, also real-entwic lungsmäßigen zeitlichen Zustand dieses Menschen und dieser Menschheit g sprochen.

Man merke wohl: es ist hier nicht nur davon die Rede, daß auch die Vertreter – was ja selbstverständlich und unumgänglich ist – einen allgemeine Wesensbegriff von der Natur des Meschen ebenfalls besaßen und voraussetz ten; sondern daß sie das Wesen des Menschen, den Inhalt dieses Begriff selbst, im Grunde nur allgemein-begrifflich nehmen und gebrauchen, abe nachher doch diesen Inhalt[3] so behandeln, als wäre er ein realer *individuell* konkreter und besitze also z. B. auch eventuell einen Urzustand.

Diese Sachlage wird dadurch noch weiter und ganz besonders verwickel und zum Teil auch verschleiert, daß, wie wir hier nur in Kürze andeute

---

[3] Wenn wir es hiemit als einen „inhaltlichen" Unterschied des Naturwesensbegrif bezeichnen, ob dieses als bloßer Begriff oder aber als Realität gefaßt wird, so habe wir damit den Inhaltsbegriff offenbar in einem weiteren Sinne gefaßt, als wenn w oben von den (erst nachher noch zu besprechenden) inhaltlichen Bestimmungen d Wesensnatur des Menschen gesprochen haben, also von der weiteren inhaltliche Näherbestimmung, die natürlich sowohl der Wesensbegriff (als seine „Merkmale wie die Realität des Menschen oder der Menschheit (als ihre Eigenschaften) no weiter besitzen kann und muß. An sich ist es natürlich durchaus möglich, auch die unsere drei verschiedenen Bedeutungen des „physei" – die, wie wir wissen, alle dr in jenem engeren Sinne noch verschiedene Inhaltsbestimmungen zulassen, – schon a verschiedene Inhaltsbestimmungen der „Natur" des Menschen zu bezeichnen. Im fo genden bleiben wir jedoch durchaus bei unserem ersten engeren Sprachgebrauch.

nen, der Begriff der „Wesensnatur" eines Dings und somit auch des Menn überhaupt, wie die Geschichte desselben zeigt, auch selbst schon chen einer realen (individuell-konkreten) und einer bloß begrifflich-allgenen Bedeutung bekanntlich hin und herschwankt und schillert; erleichtert h die *Zweideutigkeit des Begriffs des „Allgemeinen"*, welcher selbst auch der eine real-konkrete und eine begrifflich-allgemeine (nur Begriffen zumende) Bedeutung besitzen kann.

s ist offenbar eine Tatsache, daß ich unter dem „Wesen" eines Dinges *ichst* etwas *Reales* verstehen kann, nämlich sowohl den allen wechselnden heinungen und Veränderungen eines realen Phänomens gemeinsam zude liegenden realen „Grund" („Substanz" oder wie ich dies sonst nennen ), im Unterschied von seinen „Erscheinungen" (Eigenschaften usw.), als den, in den verschiedenen Individuen einer bestimmten Art von Phänoen gemeinsamen „Grund" (etwa eine gemeinsame Artanlage). In beiden en aber wird das „Wesen" in der Tat auch als das „Allgemeine", d. h. in n wechselnden Erscheinungen eines Individuums oder in der Verschieden der Individuen (einer bestimmten Art) sich gleich bleibende „konstante" e, bezeichnet werden können. Es handelt sich hier also um eine *„reale" emeinheit,* im Sinne eines *in der Zeit* Gleichbleibenden, die offenbar mit absolut *zeitlosen begrifflichen* Allgemeinheit an sich nichts zu tun hat; wenn, an der Hand der ersteren, eventuell der entsprechende letztere emeinbegriff gefunden und gebildet werden kann. So kann der Begriff Menschen" und „der Menschheit" z. B. natürlich im Blick auf das in der nderung eines Menschen gleichbleibende „Wesen" oder im Blick auf das hiedenen Menschen gleichartig Eigene gebildet werden; aber er ist mit n realen Allgemeinen keineswegs identisch, vielmehr, wie gesagt, schon h seine *Zeitlosigkeit* von jener zeitlichen realen Konstanz[4] oder Gleichkeit völlig verschieden[5]. Wird er doch auch nur durch Angabe von (eben-

---

Eine ähnliche Doppeldeutigkeit eignet übrigens auch dem Begriff „Ewig- im Sinne der lange dauernden eventuell unendlichen zeitlichen Konstanz und wirklich absoluten Zeitlosigkeit, wie sie dem begrifflich Allgemeinen in der Tat mmt, während erstere nur dem individuell konkreten Realen eignet. Auch in Vertragstheorie hat die Ewigkeit (und auch darum „Göttlichkeit") der ethischen Normen ja oft diesen zweifachen Charakter, was auch wieder zu der gleich zu rechenden Unklarheit der historischen oder aber der bloß begrifflichen Bedeu- dieser Theorie beigetragen hat.

Auch „Individualität" besitzt also, wie wir von hier aus erkennen, eine doppelte, ch zu scheidende Bedeutung, je nachdem, ob als ihr Gegensatz Überindividualität begriffliche Allgemeinheit genommen wird. Es wäre im zweiten Fall besser, kretheit" dafür zu sagen. Man sieht dann leicht, daß der erste Gegensatz nur olcher innerhalb des Konkreten ist, sofern auch überindividuelle Gemeinschaften so konkret (nichtallgemein) und also im ersteren Sinne „individuell" sind, wie elindividuen, wenn man jenen doppeldeutigen Begriff des Individuellen übert zulassen will, den man besser vermeidet.

falls begrifflich-allgemeinen) *Merkmalen* bestimmt (definiert), während jenes andere allgemeine „Wesen“ *Eigenschaften* hat, in denen es sich als Substanz in ihren Akzidentien äußert bzw. die den Individuen dieser Art gemeinsam sind. Gerade in dieser letzteren (realen) Beziehung der „Art“ zu den einzelnen Individuen freilich liegt zum Teil auch wieder ein weiterer Grund der Verwechslung mit jenem Allgemein*begriff,* sofern auch dieser ja in der Tat auf diese „Individuen sich bezieht“ bzw. beziehen kann, aber offenbar in einer ganz anderen Weise. Ist doch die Art, wie sich etwa der Begriff Menschheit auf die realen Individuen bezieht, eine völlig andere – der logischen Überordnung –, wie die reale Art, in welcher Individuen in dem realen Deszendenzzusammenhang der Menschheit stehen.

All diese Gründe haben dazu beigetragen, auch historisch vielfach den Begriff des realen Wesens und seiner realen Allgemeinheit mit dem Allgemeinbegriff und seiner anderen Allgemeinheit heillos zu konfundieren; und eben sie sind es denn auch zum Teil gewesen, weshalb in der Vertragstheorie die an sich ganz unverträglichen Begriffe der Wesensnatur des Menschen im Sinne eines Allgemeinbegriffs (wie wir ihn nachher auch im „Naturrecht“ usw. wiederfinden werden) und des Naturzustandes im Sinne einer zeitlichen Entwicklungsstufe „dieser Natur“ sich dennoch vielfach, als wären sie vereinbar, zusammengefunden haben. Der beste Beweis für diese Tatsache ist die oft verhandelte Unsicherheit, wieweit denn der „Vertrag“ überhaupt als ein wirklich realer konkreter („historischer“) Vorgang gefaßt werde oder vielmehr nicht nur ein rein ideelles „Geschehen“ (besser: Sachverhalt) bedeute. Freilich hat noch niemand, wie mir scheint, klarmachen können, was denn bei der letzteren Auffassung ein „Vertrag“ und eine „Thesis“, die doch offenbar nur konkret gefaßt werden können, eigentlich für einen Sinn haben solle? Mir scheint, wer mit dieser Version ernstmachen will, muß diese Begriffe nüchtern als ein bloßes *Bild* für eine an sich rein logisch-begriffliche Beziehung ansehen. Es bleibt dann als tertium comparationis in Wahrheit nur noch der *sekundäre Charakter* des im Vertrag Gesetzten, nun aber nicht mehr im *zeitlichen* Sinn, gegenüber einem „ursprünglichen“ Zustand der menschlichen Natur (der in Wahrheit dann auch nun noch als „wesentlich“ für sie angesehen werden muß), sondern in einem nur noch *logisch-begrifflichen* Sinn; d. h. im sogenannten „Vertrag“ wird dann nur eine Beschaffenheit bzw. ein Merkmal zum Begriff der Menschennatur hinzugesetzt, das – ganz im Kantischen Sinne der synthetischen Urteile – nicht an sich schon als solches in ihm enthalten ist, also in diesem Sinne an sich „unwesentlich“ für diesen ist. Gewiß ist dies im Sinne der Sophisten auch der Fall; aber es ist nicht zu leugnen, daß der Vertragsbegriff für diesen rein logischen Sachverhalt ein reichlich weit hergeholtes Bild wäre. In Wahrheit ist hier also

vereinbares verknüpft. Der Gegensatz Natur-Thesis *kann* überhaupt in
lhrheit gar nicht sinnvoll gebraucht werden, wenn das eine Glied, die
atur", begrifflich gemeint ist und nur das andere, die Thesis, zeitlich-real.
verliert jede sinnvolle Gegensätzlichkeit. Er kann vielmehr sinnvoll nur
n gebraucht werden, wenn auch unter dem Naturzustand ein *realer* Zu-
ıd gemeint ist, welcher – wie bei den Sophisten zumeist – im genetischen
ne den frühsten („Entwicklungs"-)Zustand des Menschen – d. h. des unter
Wesensbegriff „Mensch" in einem bestimmten inhaltlichen Sinn gehörigen
en, biologischen Phänomens – bedeutet. Auch so also setzt er zwar, wie
oben ja schon feststellten, einen Wesensbegriff des Menschen (eine Auf-
ung der Natur des Menschen im phänomenologisch-begrifflichen Sinne)
aus, aber er ist nicht bloß in diesem begrifflichen, sondern im realen, nur
unter „begriffenen" Sinne gemeint.

ie Antwort auf jenes Dilemma wird also offenbar letzten Endes nur so
en können, daß, je nach dieser verschiedenen Bedeutung und Einstellung,
Vertreter des Vertragsgedankens in der Tat das eine Mal denselben als
lichen historischen Akt haben ansehen können, das andere Mal nicht –
n etwa ein Justus Möser hat bekanntlich unleugbar auch die historische
fassung vertreten, sogar in zweifacher Auflage: als Vertrag zwischen den
en Eroberern eines Landes und nachher zwischen diesen und den späteren
ömmlingen –; daß aber beides zusammen unmöglich ist. Unzweifelhaft
ich ist für die Vertreter dieses Gedankens, welche bzw. sofern sie Rationa-
n sind, die Bedeutung „zufälliger Geschichtswahrheiten" so gänzlich un-
entlich und auch alles, was als solche dargeboten und herangezogen wird,
ohne weiteres so sehr sofort ins Typische und Allgemeine erhoben, daß
n insofern schon dadurch ihr eigenes Schwanken verhüllt bleiben konnte.
ir werden später sehen, daß sich in dieser zwiespältigen Sachlage im
nde freilich nur die allgemeine, innerlich widerspruchsvolle Haltung der
Grunde ihres Herzens aufklärerisch-rationalistisch nur mit allgemeinen Be-
en operierenden und in ihnen aufgehenden, aber äußerlich, ganz im Ge-
atz dazu, eine antirationalistische, etwa rein triebmäßige Auffassung der
schennatur zur Schau tragenden Sophisten dokumentiert; ja, daß sich auch
n wieder vielleicht sogar jene tiefe und schicksalhafte Nemesis der wahren
lichkeit in ihrer Totalität gegenüber solchen Einseitigkeiten zeigt. Mit
m Ineinander von Allgemeinem und Konkret-Individuellem könnte viel-
t nämlich in der Tat sogar die einzig richtige und notwendige, d. h. die
ktur des Wirklichen selbst wirklich erfassende Betrachtungsweise gegeben
– analog der schon von *Kant* ausgesprochenen Überzeugung, daß „Begriffe
Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriffe blind" seien, oder der
*els*chen von der Notwendigkeit des „konkreten Begriffs", welcher neben

der Allgemeinheit des abstrakten Begriffs die konkrete Fülle der Anschauun in sich enthalten müsse; analog aber schließlich der *allen* deutschen Denker seit Nikolaus von Cues, Paracelsus usw. eigenen Auffassungsweise von dem notwendigen Ineinander dieser *beiden* Bestandteile der Erkenntnis zur Er langung wirklicher und tiefster Erkenntnis der Welt.

Nichts aber kann zugleich offenbar die Unabhängigkeit der phänomenologi schen und der genetischen Bedeutung des „physei“ besser illustrieren als diese ihre unter bestimmten Umständen sogar auftretende Unvereinbarkeit, – wobei wie wir schon andeuteten, diese ihre Verschiedenheit im Sinne des logischen Satzes des Widerspruchs so wenig gegen ihre eventuelle reale Vereinbarkei zu besagen braucht, wie z. B. die logische Gegensätzlichkeit und Nichtiden tität der Begriffe Männlich und Weiblich etwas dagegen besagt, daß nich vielleicht sogar alles reale Lebendige mann - weiblich zugleich sein könnte der begriffliche Gegensatz eines A und Non A wird damit ja doch keineswe aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt.

3. Es sind somit drei ganz unabhängig variable Bedeutungen des Natur begriffs, die demgemäß auch ebensoviele verschiedene Bedeutungsmöglich keiten (Nüancen) des Begriffs der „Thesis“ und des „Vertrags“ im Gefolg haben. Und diese Vieldeutigkeit steigert sich, wenn wir nunmehr noch zu de verschiedenen „*inhaltlichen*“ Bedeutungen des Naturbegriffs im engeren Sinn übergehen, die alle noch vorhanden sein können, ja, in irgendeiner Weise vor handeln sein *müssen*, einerlei ob ich ihn in phänomenologischer oder geneti scher oder axiologischer Bedeutung oder einer Kopplung derselben gebrauche

Als zum Wesen der menschlichen Natur oder zu dem Naturzustand des selben gehörig oder als „natürlich“ im Sinne eines Wertprädikats kann da Wort „natürlich“ in Wahrheit ja überhaupt immer nur eigentlich gebraucht werden, wenn über die *nähere inhaltliche Beschaffenheit* jenes Wesens (und damit auch seines primitivsten Verwirklichungszustandes oder seines Wertes schon irgend etwas Bestimmtes feststeht und gedacht ist.

Man darf sagen, daß eigentlich von allen verschiedenen möglichen Arten aus, die Natur des Menschen inhaltlich zu denken, auch die Vertragstheori und, allgemeiner, der Gegensatz des physei-thesei gelegentlich vertreten un somit modifiziert worden ist. Wir können hier natürlich nur diejenigen gegen sätzlichen inhaltlichen Bestimmungen herausgreifen, welche gerade für unser Frage des in Gemeinschaft stehenden bzw. eine solche schaffenden oder doc bildenden Menschen besonders wesentlich sind.

a) Der hier nächstliegende Gegensatz ist offenbar der, ob der Mensch „vo Natur“ als ein isoliertes oder als ein nur in Gemeinschaft vorkommendes un bestandsfähiges (existierendes) Wesen gedacht wird. Wir wollen für diese

erschied den (an sich mehrdeutigen) Begriffsgegensatz von *Individual-* und *ial*wesen (im Sinne des „Zoon politikon" des Aristoteles) reservieren.

'ir sagten schon, daß die Sophisten in dieser Beziehung den Menschen ɪdsätzlich – man mag dies nun phänomenologisch oder genetisch oder axio- ɜch nehmen – immer individualistisch gefaßt haben. Dies sogar in dem ɪle, daß dieser auch dann, wenn durch Vertrag ein sozialer Zustand geschaf- wird, doch sozusagen im Grunde seines Wesens immer noch individualistisch ɔt! Der extreme Sophist denkt gar nicht daran, mit diesem Vertrag etwa *grundsätzlich* neue Situation geschaffen zu sehen, also den Menschen da- zu einem völlig „neuen Menschen" werden zu lassen, ihn etwa mit dieser ɪn Stufe gar nur eine weitere Entwicklungsstufe seiner wahren (sozialen) ensnatur erreichen zu lassen. Für diesen extremen Sophisten ist vielmehr „Wesens-" und die „primitive Natur" inhaltlich wirklich identisch und ɪidualistisch; dagegen der soziale Vertragszustand konsequenterweise dem ɪrzustand und Wesen des Menschen gleicherweise entgegengesetzt und, wir dies später nennen werden, ein „künstlicher", ja, irgendwie sogar ein wungener" Zustand, und, auch in diesem neuen (s. u. 4 c) Sinne, „un- rlich"; in all dem aber sogar meist „axiologisch" irgendwie *minderwertig.*

allen diesen Beziehungen wird eine wesensmäßig soziale (überindividua- che) Auffassung des Menschen offenbar – sei sie nun zugleich eine gene- ursprüngliche und axiologische oder nicht – anders empfinden, auch wenn ußerlich ähnliche Ausdrücke gebraucht. Der (soziale) Vertragszustand te dann z. B. niemals grundsätzlich der Wesensnatur des Menschen ent- ngesetzt sein oder wenigstens genetisch diese absolute Gegensätzlichkeit genetisch-primitiven Zustand erreichen. Er würde vielmehr immer dwie der Wesensnatur des Menschen entsprechen und in diesem beson- n Sinne wenigstens, als „wesensgemäß", auch der „natürlich-wertvolle" müssen (wenn auch nicht notwendig in jenem allgemeineren oben be- henen Wertsinne, d. h. auch unter anderen Wertgesichtspunkten).

Wahrheit freilich ist nun aber dieser Gegensatz individualistischer und ndividualistischer Wesensbestimmung des Menschen nie und nirgends, wenn dies behauptet und von den Vertretern zur Schau getragen wurde, irklich *absoluter* gewesen. Immer lassen sich auch die gegenteiligen Züge Bestimmtheiten doch – mehr oder weniger unbewußt – als vorhanden veisen. Schon der Gedanke des Vertrags setzt letzten Endes ja doch r, um ihn begreiflich zu machen, auch schon einen *nicht ganz extremen* idualisten voraus. Würde es sich doch bei einem solchen niemals *wirklich* ehen lassen, warum er nicht doch, um jeden Preis und trotz allem, auf einer rein isolierten Existenz beharren würde; und wäre es auch Gefahr, seine Existenz zu verlieren. Ein *absoluter* „Eremit" würde

lieber sterben, als sich aus irgend einem Grunde in Gemeinschaft begeben. Wenn man sich mit dem Gedanken hat helfen wollen, daß aber doch aus rein individualistischen Motiven wenigstens die Erhaltung eines *möglichst hohen Grades* von eigener Selbständigkeit durch gewisse Opfer hinsichtlich derselben als mögliches Ziel sinnvoll sein könne, so ist dieser Begriff eines möglichst (d. h. unter den obwaltenden realen Bedingungen möglichst hohen Grades von „Selbständigkeit" eben doch schon ein Abgehen von absolutem Individualismus. Ein solcher läge höchstens vor, wenn ein zu diesem Zweck geschlossener Vertrag nur eine zeitweilige, vorübergehende Nothilfe und Entsagung wäre, um am Ende doch wieder zu vollkommener Selbständigkeit zu gelangen – eine Klausel, die sich jedoch nirgends bei irgend einer historischen Vertragstheorie findet. Selbst dann nicht, wenn der Vertrag nur solange gelten soll, als „sein Zweck" wirklich erreicht wird. Denn auch dann ist niemals davon die Rede, daß eine Rückkehr zum absoluten Individualismus die Folge sein solle; vielmehr wird immer nur suggeriert, daß ein neuer und besserer Vertrag zu *sozialem* Endresultat gesucht und geschlossen werden solle. Eben darin aber zeigt sich deutlich, daß in jenem „Zweck" jener *absolute* Individualismus in Wahrheit eben doch aufgegeben bzw. grundsätzlich zurückgestellt ist. Ein absoluter und reiner Individualist würde auf einen solchen Vertrags-Gedanken niemals wirklich kommen, geschweige denn bei ihm beharren können. Mindestens müßte ihm auch der erreichte *Vertrags*zustand dann wirklich immer nur als Folie seiner rein individualistischen Bestrebungen – ja, nur zu einer noch stärkeren Erreichung derselben – dienen müssen; wie es ja – aber immer eben nur mehr „mit fast schlechtem Gewissen" oder als Insinuation der Gegenseite – etwa in dem Gedanken zum Ausdruck kommt, daß der Vertrag nur eine „List der Starken" (oder der Schwachen) und ihres reinen Individualismus (bzw. dann meist Egoismus s. u. b) sei.

Aber wieder ist es nicht nur eine tatsächliche Inkonsequenz, wenn auf diese Weise niemals ein reiner Individualismus (aber auch Sozialismus) vertreten worden ist, sondern mir scheint, daß ein solcher auch wieder sogar als überhaupt unmöglich erwiesen werden kann. Und zwar sowohl logisch wie real. [illegible]

Der Begriff einer beschränkten Individualität und eines beschränkten Egoismus bedarf ja offenbar schon rein logisch zu dieser seiner Beschränkung eines Gegensatzes (genauer: „seines" Gegensatzes) und setzt diesen also implizit schon voraus; ja, dies gilt in Wahrheit schon für den Begriff der Individualität selbst, welcher immer schon eine An- bzw. Abgrenzung in diesem Sinne logisch einschließt; eine Erkenntnis, die von Aristoteles bis zu Hegel immer wieder sich durchgesetzt hat, so sehr sie dazwischen auch immer wieder vergessen und außer acht gelassen wurde. Und zwar wird dies andere, Einschränkende

u entsprechend dem besonderen Begriff der Individualität, jeweils auch ler etwas anderes: bei psychisch-geistiger Individualität auch wieder eine hisch-geistige Umwelt (weiterer Individualitäten – wie ja namentlich Fich- Deduktion derselben vorbildlich zeigt –) sein müssen. Wenn man dies so rückt: das eine sei ohne das andere gar nicht zu „denken", so muß man ch dabei beachten und nicht übersehen, daß man – wie ja die doch un- bare Möglichkeit, einen „abstrakten" Egoismus und „abstrakte" Indivi- zu denken, beweist – „denken" dann in zwei verschiedenen Bedeutun- gebraucht: das eine Mal eben im Sinne abstrakt-isolierter Denkmöglich- (die immer besteht), das andere Mal nur im Sinne eines sozusagen *sinn- n* (ganzheitlichen) Denken- oder Nichtdenkenkönnens. Man wird dann geführt, den bei Hegel und auch bei den anderen großen deutschen sophen sich überall findenden Unterschied von abstraktem Verstandes- en (abstraktem Verstandesbegriff) und konkretem Vernunftdenken (Ver- tbegriff) als notwendig anzuerkennen[6].

i diesem höheren *logischen* Sinne also scheint mir nicht nur beschränkte idualität, sondern Individualität überhaupt ohne ein Einschränkendes darum ohne Gemeinschaftsumwelt und zunächst ohne andere Individuen nicht zu denken – wie ja seit Platon und Fichte oft zu erweisen versucht en ist –, ebenso wie freilich auch umgekehrt das (dialektische) Ganze Gemeinschaft dann natürlich nicht ohne die einzelnen Individuen logisch bar ist. Wir können und wollen hier nicht weiter darauf eingehen.

bei ist noch gar nicht davon die Rede gewesen, daß nicht nur aus diesen hen Gründen, sondern auch schon aus rein *realen* ein absoluter Indivi- smus der menschlichen Wesensnatur ganz unmöglich ist. Was an solchen ien ursprünglichen Eremitendaseins auch aufgestellt worden ist, trägt den pel auch rein *realer* Unmöglichkeit an sich (wie stände es z. B. nur schon diesen Eremiten, solange sie Kinder sind? und damit sie überhaupt ge- und aufgezogen werden? Ein Robinson *wird* man offenbar immer erst, *ist* man nie „von Natur").

bst bei einem Hobbes ist, trotz des ausgesprochenen Individualismus des

---

Die Unmöglichkeit oder Möglichkeit, etwas *vorzustellen*, darf natürlich hiemit aupt nicht vermischt werden. „*Vorstellen*" kann ich z. B. eine Farbe nicht ohne lichkeit, denken (isoliert abstrakt) kann ich aber beide zweifellos. Konkret h und sinnvoll denken jedoch kann ich sie auch nicht ohne einander. Weshalb eben der Begriff des „anschaulichen Denkens", der „intellektuellen Anschau- oder des „anschauenden Intellekts" geprägt worden ist; im Gegensatz eben abstrakten Verstandesdenken, aber auch zu jenem, ebenfalls „konkreten" Vor- . Von beiden soll es sozusagen nur die eine Hälfte besitzen: von dem Begriff- im engeren Sinne die Allgemeinheit, von der Anschauung die Konkretheit. ben ferner, wie hier nicht in Betracht kommt, vom einen die Diskretheit, vom en die unmittelbare Ganzheit.)

„homo homini lupus"-Naturzustandes des Menschen, der Mensch doch nich eigentlich eine von Natur absolut isolierte Existenz: schon dieser „Kampf aller gegen alle ist ja doch schon eine Art der *Beziehung*, und zwar eine fü ihn sogar offenbar existenznotwendige; und auch sonst sind die „corpora art ficialia" der menschlichen Gemeinschaften bei Hobbes zweifellos merklic mehr, als bloße Summationen von Individuen – der „Leviathan" z. B. ist ei sehr reales, einheitliches Wesen!

Ebenso ließe sich, wie gesagt, leicht zeigen, daß auch umgekehrt ein angeb licher absoluter *nur sozialer* Wesensnaturbegriff des Menschen niemals rei durchgeführt werden kann und worden ist, auch wenn die Unmöglichkeit (un Unzulässigkeit) eines „Privatinteresses" und einer „privaten Sphäre" in ge legentlichem Überschwang ernsthaft behauptet worden ist. Auch innerhal der Vertragstheorien ist der Gedanke eines Vertrags, schon rein logisch, j eigentlich doch immer auch nur dann möglich, wenn neben allen als wesen notwendig oder sogar ursprünglich anerkannten sozialen Eigenschaften de Menschen doch auch individualistische vorhanden und mit jenen irgendwi wenigstens in möglichem Streit sind. Ein Sozial-Vertrag ist letzten Endes n denkbar und möglich, wenn die letzteren doch wenigstens irgendwie gegen über sozialen Bestimmtheiten des Menschen zurückgedrängt und eingedämm werden müssen; und auch rein *real* läßt sich eine „Gemeinschaft" ja überhaup nicht vorstellen, welche nicht eine solche von Individuen mit wenigsten relativer Selbständigkeit und eigener Existenz wäre.

Auch die Vertragstheorien, die (wie wir später sehen werden, in der Ta auch) bei Annahme einer *sozialen* Wesensnatur des Menschen aufgestellt wor den sind, setzen daher immer, mehr oder weniger bewußt und unausgespro chen, eben doch auch individualistische Bestimmtheit des Menschen voraus *Und so spiegelt sich denn in beiden Beziehungen in der logischen nur dies schon reale Unmöglichkeit einer Vertretung jener absolut einseitigen beide Extreme.* Und eben diese Spiegelung scheint es mir auch zu sein, die i Hegels oben herangezogenem konkretem Begriff im tiefsten Grunde gemein ist; und damit auch in jenem gemeindeutschen Gegensatz von abstrakt-allge meiner Verstandes- und anschaulich-konkreter Vernunfterkenntnis, als lebend ger Einheit von Erfahrung und Theorie, von Induktion und Deduktion.

Wie sehr die individualistisch-atomistische Auffassung, aber ebenso i Gegensatz und schließlich auch die im Grunde, wie angedeutet wurde, stets vor handene, aber nur in wenigen Fällen auch ausdrücklich vertretene lebendig Einheit beider gegensätzlichen Bestimmtheiten des Menschen im Grunde sinn gemäß nur innerhalb eines entsprechenden ganzen Weltbildes möglich un sinnvoll vertretbar ist, braucht in gegenwärtiger Zeit nicht näher ausgefüh zu werden; zu offensichtlich ist jene erstere ein Kind des liberalistischen me

stisch-kausal-summativen Weltverstehens; und dieser Zusammenhang ist etwa nur ein zufällig historischer, sondern ein logisch-notwendiger. In n solchen Weltbild ist eine wirkliche soziale Auffassung des Menschen dsätzlich unmöglich und nur ein Fremdkörper, ja, ein Widerspruch, wäh- sie umgekehrt in einem organisch-lebendigen Weltbild möglich und sogar sinnvoll ist, das die lebendigen Beziehungen von allem zu allem (als lern in einem Ganzen) grundsätzlich einsieht und vertritt. Diese Tatsache, wirkliche Bindungen und überhaupt Beziehungen in einer rein atomistisch bloße Summe isolierter Größen gedachten – Welt unmöglich und un- bar sind, war ja schon der Sinn jenes oben angezogenen Grundgedankens ns im Lysis und Symposion, von den Voraussetzungen der Möglichkeit Liebesverhältnisses, also – Kantisch gesprochen – von den transzenden- Bedingungen desselben und aller Gemeinschaft überhaupt. Dies gilt, so ß, wie wir zeigten, tatsächlich solche Gedanken auch ohne die zugehörigen anschauungen per nefas vertreten worden sind; wie Rasseneigenschaften nntlich auch in fremden Rassen, denen sie nicht von Natur zugehören, als mde Phänomene vorkommen, deren Erkenntnis als artfremd und deren k dadurch nicht weniger notwendig, sondern bekanntlich nur um so dring- ist; berechtigterweise freilich auch wieder nur auf Grund eines Weltbildes, es die Möglichkeit solcher artfremder Bestandteile – schließlich auf d der Anerkennung eines freien Willens des Menschen (s. u. 4 a) – über- t zuläßt und möglich macht.

Mit dem Gegensatz individuell-überindividuell wird eine zweite gegen- che Bestimmungsmöglichkeit von Natur und Naturzustand des Menschen in eine allzunahe Verbindung gebracht, ja sogar identifiziert, welche in heit, wie sich leicht zeigen läßt, ganz unabhängig davon ist und sein nämlich die von *egoistischer und altruistischer* Gesinnung (wobei sich altruistisch" an sich natürlich ebenso gut andere historisch gebrauchte ffe, wie etwa der eines „moral sense" oder „feeling" oder der „sympathy" setzen ließen). Wir verstehen darunter den Gegensatz eines reinen terhaltungstriebs und eines auch auf die Erhaltung (des Selbst) der ande- rsprünglich ausgehenden Strebens, während wir oben unter Individualis- und Sozialismus nach unserer Definition den Gegensatz der Annahmen rein auf sich selbst stehend Existenzfähigen und eines auf die andern iesenen Daseins verstanden. Beides ist offenbar zwar wohl miteinander dbar, aber doch zunächst grundsätzlich verschieden. Denn es ist leicht sehen, daß die Auffassung des Menschen als eines ganz isoliert (atomi- ) existierenden Wesens mit einer rein egoistischen wie altruistischen Ein- g ebensowohl verbunden gedacht werden kann wie diejenige als eines Natur „sozial" in Gemeinschaft lebenden. Ist doch z. B. ein ursprüng-

liches Eremitendasein (etwa bei Rousseau) keineswegs ohne weiteres imm
als nicht altruistisch aufgefaßt worden; Eremiten vermögen (schon ursprün
lich) ihr Wohlwollen auch allen anderen (Eremiten) zuzuwenden; obwohl (vi
leicht sogar gerade deshalb um so mehr, weil) sie einander nicht brauch
Und umgekehrt wird niemand leugnen wollen, daß ein natürliches Aufe
anderangewiesensein der Menschen den Altruismus in keiner Weise zu forde
oder auch nur zu fördern braucht, sondern daß ein solches den absolut
Egoismus unter Umständen geradezu in Reinkultur hervorzubringen und
begünstigen vermag. Keinesfalls also ist diese Koppelung selbstverständl
oder gar notwendig; und es war daher zur Annahme einer solchen vielme
eine einseitig dogmatische *Voraussetzung* über die Natur des Menschen n
wendig, und zwar eine solche rein egoistischer Art, welche von dem wahr
Wesen des Altruismus so wenig einen Begriff hatte, daß sie der Meinung s
konnte, daß ein Vertragsschluß, der den Individualismus (und Egoismus)
Menschen äußerlich in soziale Beziehungen einbaue, wirklich schon Altruismus
hervorbringe; während sie in Wahrheit ein bloß äußerliches erträgliches Zusam
menleben damit verwechselte.

Eine solche Trennung der beiden Gegensatzpaare ist also nicht nur logis
möglich, sondern auch real notwendig. Und ebenso läßt sich zeigen, daß d
Gegensatz Egoismus-Altruismus sich auch mit allen weiteren hier zu behande
den Gegensätzen inhaltlicher Bestimmung der menschlichen Natur als una
hängig variabel kreuzen läßt. Ja, es ist sogar meist nötig, genau festzustelle
was im einzelnen Falle denn eigentlich unter Egoismus und Altruismus
durch solche weitere Kreuzungen mit anderen Gegensätzen – verstanden wi
Es ist auch hier wieder eine Täuschung verhängnisvoller Art, diese Begriffe
jedem Fall einfach für gleichbedeutend zu halten, während sie in Wahrh
nur selten einfach die von uns oben willkürlich festgelegte Bedeutung b
sitzen, sondern sich mit allen möglichen weiteren inhaltlichen Bestimmung
gekoppelt zeigen, wie schon vorhin mit dem Gegensatz von individuell u
sozial. Kann es doch sogar Bedeutungen etwa des Begriffs Egoismus gebe
in welchen er gar nicht mehr einen absoluten Gegensatz zum Altruismus
bedeuten braucht, sondern wo mindestens ein „Stück" des letzteren zum wo
verstandenen Egoismus selbst gehört. Offenbar ist dies wieder immer v
den anthropologisch-weltanschaulichen Voraussetzungen des betreffenden V
treters abhängig, die man darum kennen muß, um wirklich zu wissen, w
mit einem solchen Begriff gemeint ist. Bestimmt man den Begriff des Ego
mus etwa durch die Definition des „auf den eigenen Nutzen" oder „auf blo
Selbstbehauptung" Ausgehens und Eingestelltseins, so kann dieser Begriff d
eigenen Nutzens oder des Selbst, das zu erhalten gestrebt wird, eben noch
den allerverschiedensten inhaltlichen Arten bestimmt werden; insbesond

so, daß zu diesem eigenen Nutzen und zu dem zu erhaltenden Zustand elbst eben gerade auch mindestens ein Stück dessen gehört, was andere zu den altruistischen Beziehungen und Bestrebungen rechnen würden, daß wesensgemäß also auch die Rücksicht auf die anderen (nicht nur aus hältig-egoistischen Gründen, sondern auch als Befriedigung eines natür- Bedürfnisses) mit dazu gehört. Die Gründung des Staates auf den n des Einzelnen z. B., wie sie nach den Sophisten etwa auch den Kyni- und Epikureern eigen ist, kann sich darum sehr wohl, auch historisch, er Annahme einer ursprünglichen Anlage des Menschen zum Altruismus nden, da das, was seiner Naturanlage entspricht, ja doch normalerweise das für „ihn" Nützliche sein wird. Der Selbsterhaltungstrieb, das „suum onservare" – vgl. etwa seinen Sinn bei Chr. Wolff (Eisler, Lexikon, 640) – diesem Sinne ja mit der Erhaltung der „Natur" des Menschen in jedem identisch und kann darum mit den verschiedensten inhaltlichen Bestim- en derselben seine Bedeutung beliebig wechseln.

ichwohl weisen diese zunächst terminologischen Unklarheiten und ihre lichkeit, wie mir scheint, aber auch hier wieder auf tiefere reale und che Tatbestände hin; und zwar schließlich auch hier wieder auf die alt- nten, daß es sich um wirklich extreme und absolute, unabhängige Gegen- auch bei dem von Egoismus und Altruismus, selbst wenn sie begrifflich voneinander abgegrenzt werden, nicht handelt, d. h. nicht handeln kann uch tatsächlich nie wirklich gehandelt hat. Dies um so mehr, wenn sich hier wieder zeigt, daß neben der Vieldeutigkeit dieser Begriffe auch sonst r ein tatsächlicher Übergang derselben ineinander sich ganz unwillkürlich n meisten Fällen verrät.

zeigt sich zunächst schon historisch, bei den verschiedenen Vertretern e auch des Vertragsgedankens, daß auch in den angeblich einseitigst ischen (und ebenso altruistischen) Theorien auch die andere Seite des nsatzes mit innerer Notwendigkeit immer wieder, mehr oder weniger ßt, sich einstellt und vorhanden ist. So kann man z. B. sehr wohl die verfechten, daß auch z. B. die so sehr einseitig egoistisch klingende so- sche Theorie von der Vertragsschöpfung durch die „Starken" oder vachen" im Grunde eben doch eine gewisse Solidarität und Gemeinschaft, stens innerhalb dieser Menschenkategorien, voraussetze, also doch keinen n Egoismus mehr bedeute.

erhaupt ist es bezeichnend, daß, wie in dem soeben angeführten Fall ler mit ihm verwandten Klassentheorie des Marxismus, so vor allem auch len Theorien, welche mit der französischen Revolution als ihrem Mutter- und weiter rückwärts etwa mit Rousseau zusammenhängen, die Frage gar nicht so leicht zu entscheiden ist, ob bei ihnen eigentlich – und nicht

bloß angeblich und äußerlich programmatisch – der Egoismus oder der Altrui mus dominiere?

Wer will z. B. sagen, ob Rousseaus eigentlichstes und verschwiegenstes Ide mehr das einer nur den eigenen Interessen lebenden Eremitage – wie er s zum Teil ja in seinem eignen Leben wirklich zu realisieren versucht hat oder aber, wie er es so oft versichert, ein Leben im Sinne der Unterordnun und Einfügung in die „volonté générale“ der Gemeinschaft des Volkes g wesen sei? Vielleicht erklärt sich sogar gerade aus diesem persönliche Schwanken auch die bekannt unsichere Haltung seiner Theorie in Grun begriffen, wie etwa in jener „volonté générale“ mit ihrem mehr altruistisch überegoistischen Anstrich und der mehr egoistischen „volonté de tous“!

Und wer vermöchte bei der französischen Revolution und ihren Programm worten wirklich ganz zu sagen, ob in der liberté oder égalité, ja auch d fraternité, mehr das egoistische Streben nach Gleichgestelltheit mit allen a deren „Brüdern“ oder die altruistische Brüderlichkeit das eigentlich treiben und dominante Motiv gewesen sei?

So ist es letzten Endes nicht etwa in die *Willkür* des Einzelnen gegeben diese seine Natur beliebig und vor allem beliebig einseitig zu bestimmen sondern es zeigt sich, wie gesagt, eine höhere und in der Realität selbst b gründete Notwendigkeit auch hier in der Art, wie jede Einseitigkeit in diese Beziehung sich ganz von selbst und oft unbemerkt zur Totalität ergänzt, d. h auch der gegenteiligen inhaltlichen Bestimmung so ihr Recht verschafft. Ei maßloser und unbegrenzter Egoismus – also der Egoismus im eigentliche strengsten Sinne – wird sich immer, wie auch das extreme Gegenteil, letzte Endes selbst auch real ad absurdum führen und sich somit schließlich gerad nicht als wirklicher „Selbsterhaltungstrieb“ erweisen, sondern als ein Trieb der das Selbst schädigt. Das wahre volle Selbst wird so in Wahrheit *nich* erhalten. Dieses schließt vielmehr Altruismus „naturnotwendig“ ein.

Beide Seiten werden insbesondere dann notwendig lebendig vereint und i diesem Sinne als gekoppelt vorausgesetzt werden müssen, wenn eine *Vertrag* theorie sinnvoll überhaupt möglich sein und vor allem auch real wirklich etwa erklären soll. Die Frage ist gar nicht von der Hand zu weisen, ob denn de Mensch wirklich, wenn er von Natur reiner Egoist wäre, auf irgend eine Weis zum wirklichen Altruisten werden oder gar gemacht werden könnte. Eine solch absolute Umwandlung wird in Wahrheit niemals möglich, aber eigentlich auc gar nicht notwendig sein, da es ein solches extremes und einseitiges Menschen wesen überhaupt niemals geben wird und geben kann. Auch hier wird es sic immer in Wahrheit nur um eine jeweilige *Dominanz* des einen oder andere Zuges handeln können.

.nn also die heutige Auffassung in Deutschland – und sie ist zu allen
h die aller großen deutschen Denker überhaupt gewesen – die Untrenn-
it von Individualismus und Sozialismus, von Egoismus und Altruismus
so dürfte hierin in der Tat die allein mögliche und durch die Realität
ıtfertigte, also sachlich notwendige Vereinigung jener Einseitigkeiten
Ausdruck kommen. Auch hier freilich gilt zunächst, daß auch hinter einer
n Position wiederum schon eine ganz bestimmte *Weltanschauung* steht
tehen muß. Jedoch scheint diese mir in diesem Fall eine solche zu sein,
e nicht nur *neben* beliebigen anderen (einseitigeren) steht, sondern viel-
als die letzten Endes allein mögliche totale und universale, *über* die-
, als sie alle zur letzten Einheit zusammenschließend, gestellt zu werden
nt; ja, mit hoher Wahrscheinlichkeit sogar als solche *erwiesen* werden
wie ich dies in meiner „Philosophischen Ethik" ausführlich darlegen
(vgl. auch unten II, 4).

Einen weiteren wesentlichen und unabhängigen Unterschied bedeutet es
e Vertragstheorie, ob den Menschen und damit also der menschlichen
*Gleichartigkeit* zugeschrieben wird oder ob die Menschen als von
*ungleich* gedacht werden. Vielfach pflegt mit dem atomistischen Indi-
ismus die Gleichartigkeitsannahme einfach wie selbstverständlich ver-
n zu werden. Aber es bedarf wenig Überlegung, um zu erkennen, daß
m (wie ja z. B. auch schon mit dem großen naturwissenschaftlichen Vor-
dem Atomismus Demokrits) ebenso auch die Annahme der Ungleich-
eit der Elemente (Atome), und ebenso auch mit dem gegensätzlichen
punkt (mit Sozialismus bzw. Altruismus) sowohl Gleichartigkeit wie Un-
rtigkeit verbunden sein kann (etwa im Sinne des Gegensatzes von
nacherischer und abgestuft-gegliederter [„organischer"] Einordnung der
duen in die Gemeinschaft). Die Meinung, daß Gleichartigkeit ohne wei-
Gemeinschaftlichkeit (Soziabilität) bedeute, ist offenbar durchaus nur aus
rstandenen und voreiligen, rein chemisch-physikalischen Analogien zum
henleben verständlich und auch entstanden. Für die Assoziations- und
ätenlehren des achtzehnten Jahrhunderts mochte es so scheinen, als ob
toffe gleicher Art auch am besten verbinden könnten, während – selbst
esen Ursprungsgebieten – daneben ja doch die entgegengesetzte Tat-
der Anziehung des *Verschiedenen* hätte zu denken geben müssen;
em aber die andere der Inhomogeneität und Differenziertheit aller
schen und nur noch mehr der menschlichen soziologischen Gemein-
n.

n mit anderen Gegensätzen, die hier noch zu besprechen sein werden,
eser Gegensatz nicht allzurasch identifiziert oder in Beziehung gebracht
n. So ist z. B. über die irrtümliche allzunahe Beziehung zwischen der

Gleichartigkeit der Einzelmenschen und jener rationalistisch-allgemeinen, b griffiichen Wesensbestimmung der menschlichen Natur schon oben (2, Schlu gesprochen worden; und ebenso wird über eine damit verwandte Verquicku von Gleichartigkeit und Vernünftigkeit der menschlichen Natur nachher noch zu reden sein.

Weit wichtiger als diese Unabhängigkeit auch dieses neuen Gegensatz von allen anderen scheint mir jedoch auch hier wiederum für unsere Zwecke Tatsache zu sein, daß auch die Gleichheit (und ebenso auch die Ungleichhei niemals wirklich als eine absolute vertreten worden ist. Schon deshalb nic weil, wie wir uns leicht überzeugen können, die Gleichheit (und darum eben auch die Ungleichheit) des Menschen in Wahrheit immer nur als eine partiel d. h. also eine solche in ganz bestimmten Beziehungen (und darum in ander eben nicht) vertreten und verstanden worden ist.

In der Tat hat der Begriff der Gleichheit historisch, je nach der verschie nen inhaltlichen Bestimmung, die er verbergen kann, die allerverschiedenst Bedeutungen angenommen (übertrieben gesprochen: warum sollte nicht Gleichartigkeit des Menschen sogar in seiner Verschiedenheit bestehen könn wie in dem bekannten Rätsel Schleiermachers: „Wir sinds gewiß in viel Dingen, in vielen aber sind wir's nicht"?); so daß sich derselbe – meist unb merkt – bald nur auf eine bestimmte, bald auf mehrere, niemals aber auf a Eigenschaften der menschlichen Natur bezogen hat. Je nach der Weltanschauu ist es etwa für einen Thukydides oder Rousseau oder Marx oder aber etwa f einen Stoiker oder einen Christen ein sehr verschiedener (Teil)Inhalt gewese in Bezug auf den die Menschen „von Natur gleich" gedacht wurden. Ja, au bei demselben Denker kann die „égalité" je nachdem sogar einen verschie nen Inhalt haben. Denn auch wenn z. B. bei Rousseau in dem Lobpreis d ursprünglichen égalité der Menschen und der Verurteilung und Abwertu aller inégalité (als kultureller Verderbnis) sogar fast ein Grundthema sein ganzen Philosophie besteht, so ist der *Inhalt* dieser Gleichheit doch nicht einfach zu definieren; so werden wir sofort (e) etwa sehen, daß nicht einm so ohne weiteres klar ist, ob sie in einer auch schon rationalen oder in einer v rationalen Gleichheit besteht.

Jedenfalls aber pflegen propagandistische Ideale der erstrebten Gleichh (und damit der bekämpften Ungleichheit) sich immer nur auf bestimmte, ihr Verkündern gerade besonders wichtige Merkmale der Menschennatur beschränken. Auch die Unterscheidung von „Schwachen" und „Starken" z. führt einen einzigen Unterschied, ganz unbewußt und (offenbar im Banne re biologistischer Gesichtspunkte der bloßen äußeren Ellbogenüberlegenheit) n ganz willkürlicher Einseitigkeit ein und läßt hinter diesem einen Untersch alle anderen echt rationalistisch gleichmacherisch zurücktreten; und einseiti

iartigkeiten zeigen auch andere biologistische Theorien, wie etwa der iff des „tauglichsten" im Darwinismus; aber nicht weniger, nur unter an- Auswahlgesichtspunkten, etwa die Gleichheitsbegriffe der französischen ution, von Karl Marx, aber auch etwa des Christentums; die entweder olitische oder nur wirtschaftliche oder nur ethische (Engel – Teufel) oder eligiös-transzendentale Beziehungen darunter – mindestens vorwiegend – nt haben, während die Unterschiede in anderen Hinsichten darüber oft sehr verschwanden und vernachlässigt wurden. In dieser Tatsache gerade eilich auch hier wieder zum Teil der große propagandistische Wert die- osungen, sofern dieselben, etwa in anderen Zonen, Bedeutungen an- en konnten, welche den ursprünglichen oft geradezu entgegengesetzt ı.

diesem tatsächlichen steten Nebeneinander von Gleichartigkeit und Ver- enartigkeit zeigt sich nun aber, wie mir scheint, auch wieder die grund- che Wahrheit, daß auch dieser Gegensatz in Wahrheit niemals extrem ten worden ist und überhaupt vertreten werden konnte. So schwankt ein eau nicht nur zwischen verschiedenen inhaltlichen Bestimmungen der é (s. unten ‚e'), sondern im tiefsten Grunde sogar zwischen dem Ideal galité und der inégalité überhaupt. So gewiß in seiner Konzeption des inglichen Naturzustandes des Menschen der Gedanke der égalité zu- sogar ein sehr beherrschender gewesen ist, so fraglich und zweifelhaft doch oft, ob diese Gleichheit eben nicht nur eine solche in ganz bestimm- Hinsichten ist, während er in anderer Beziehung ja doch geradezu der eines „Individualisten" (im Sinne eines von der Verschiedenheit, ja Ein- igkeit der verschiedenen Menschen überzeugten Mannes) ist; wovon not- g auch manche Züge in seine Theorie übergehen, ob er es wahrhaben der nicht. So gewiß nämlich die inégalité für ihn vorwiegend eine De- erung des Menschen bedeutet, so ist bei ihm doch wieder von dem Pro- n der absoluten égalité der späteren französischen Revolution gewiß zu finden; der seine Anlagen wie seine Rechte in gleicher Weise – sei- deal entsprechend – ausübende Mensch kann nach ihm in anderen Be- ngen doch noch verschieden genug sein, bis zur Eigenbrötelei der Ere- e.

h ein *Hobbes* z. B. denkt seine anfänglichen menschlichen „Wölfe" zu- gewiß gleichartig, d. h. eben einfach als Exemplare des genus homo. umsonst redet er in der Einzahl von homo und lupus, und jeder hat gs dasselbe „Recht auf alles"; alle stehen in gleicher Konkurrenz um den en Gegenstand: „alles"! Und trotzdem, obwohl sie so auch gleichermaßen um Kampf gegen alle prädestiniert sind: setzt nicht schon der Gedanke ampfes eben doch auch wieder – logisch wie real – Ungleichheit voraus,

wenn er überhaupt sinnvoll sein soll? Kampf zwischen absolut Gleichen w sinnlos, weil er keinerlei Vorteile versprechen würde. Auch hier ist es eb doch nur Gleichheit in bezug auf bestimmte Seiten, was wie eine totale Gleic heit erscheint. Jedenfalls *kann* letzten Endes der Gedanke der Gleichheit g nicht im extremen Sinne durchgehalten werden.

Aber auch bei den Dogmatikern der französischen Revolution läßt sich psychoanalytisch – genau derselbe tatsächliche Zwiespalt zeigen; und au diese extremste Propagierung der Gleichheit hat Unterschiede vorausgesetz wie zur Folge gehabt.

So zeigt sich, daß selbst die rationalistisch-gleichmacherischste Theorie – un jeder Rationalismus ist dies im Vordergrunde – doch ohne Voraussetzun irgendwelcher Ungleichheit nicht auskommt. Aus absoluter Gleichheit ist nu eben einmal nichts abzuleiten. Und es ist demnach auch wieder nur ein Dom nanzunterschied, wenn in sehr berechtigter Gegenwehr gegen eine rationalis sche Vergangenheit die Ungleichheit der Menschen nach Rassen, Völker Stämmen, Berufen und Begabungen heute mehr als je wieder aktuell ist un betont wird.

Mir scheint, daß es auch wieder diese Notwendigkeit der Durchdringun des Gleichartigen und des Verschiedenen ist, was etwa auch Hegels konkret Begriff u. ä. meint, gegenüber dem nur Gleichartiges erfassenden Allgemei begriff der Aufklärung. Nur daß freilich noch allerhand weitere Gedanken hie bei hereinspielen. So auch sofort der nächste, nun weiter zu behandelnd Gegensatz inhaltlicher Bestimmung der Wesensnatur des Menschen: Unve änderlichkeit oder Veränderlichkeit.

d) Schon früher wurde darüber gesprochen, daß die menschliche Natur en weder als *veränderlich* oder als *unveränderlich* (hier natürlich nun in der Zei gedacht werden kann. In diesem Sinn haben die Gegner der Sophisten d Natur des Menschen als eine – „im Wesentlichen" – unveränderliche, mind stens immer denselben Gesetzen unterworfene und dieselben Ordnungen no wendig anerkennende, einfach vorausgesetzt (auch wenn man ihnen nicht je rein begriffliche Ewigkeit des Begriffs der Menschheit zuschreiben will). Il Begriff des Menschen ist ein in dieser Beziehung ausgesprochen *konservative* und es liegt ihnen in der Tat jeder Gedanke an wesensmäßige Veränderlichke und historische Entwicklung des Menschen völlig fern; mindestens soweit sich um dies ihr Programm im Streite mit den Sophisten handelt. Ganz i Gegensatz dazu aber gehörte für die Sophisten die Inkonstanz und Wande barkeit in einem nicht nur „liberalen" (hier im Gegensatz zum „konservative gemeint), sondern geradezu *revolutionären* Sinne zu ihren unausgesprochene weltanschaulichen Voraussetzungen und damit auch zu denen ihres Natu

iffs des Menschen; und immer wieder ist dieser Gegensatz im Lauf der hunderte aufgetaucht.

a ist es nun wieder sehr belehrend, sich zu vergegenwärtigen, daß auch Vertragstheorie wiederum, als Ausdruck für diese beiden diametral entngesetzten Standpunkte, hat auftreten können, obwohl man es gerade hier wenigsten erwarten sollte. Auch sie ist gelegentlich, in besonderer und fast chließlicher Betonung des im Gedanken eines Vertrags ja gewiß auch geaen Willens zu (dauernder) Ordnung und Normativität, als Ausdruck für solche, auf Konstanz gerichtete menschliche Natur, also ihres Drangs nach meingültigkeiten, gebraucht worden (Kant und zum Teil auch Rousseau; res s. III, 1). Im allgemeinen freilich ist die Vertragstheorie bekanntlich aehr Ausdruck und Darstellungsmittel liberaler, ja sogar revolutionärer nnungen gewesen. Immerhin darf man doch wohl auch die bekannte Verdenheit in den aus einem solchen Vertragsschluß gezogenen Folgerungen der einen Seite die der ewigen Gültigkeit des einmal geschlossenen Verr und der unabsetzbaren Autorität des in ihm eingesetzten Herrschers; auf nderen Seite die der jeweiligen Revidierbarkeit, bei Nichterfüllung desn, bis zu den Konsequenzen der Monarchomachen – zum Teil auf das o dieser grundsätzlichen Verschiedenheit in der Auffassung der menschh Natur setzen.

ir dürfen auch hier freilich nicht voreilig sein. Auch hier gilt der Satz nur v, nicht aber absolut, daß sich mit dem revolutionären Pathos eher auch Auffassung von der Veränderlichkeit der menschlichen Natur, mit dem rvativen mehr die von ihrer Konstanz verbinde. Näher besehen würden vohl auch hier noch einmal von nur sich kreuzenden und nicht notwendig ppelten Gegensätzen sprechen müssen. An sich wird z. B. sogar auch ein m an ewige Normen glaubender Mensch – sozusagen ein Michael Kohl- – jene monarchomachischen Tendenzen vertreten können, während auch iberale, ja revolutionäre Natur bekanntermaßen, dogmatisch bis zum Ex- an ihren „liberalen“ Tendenzen festzuhalten vermag. Freilich doch wohl nur um den Preis eines tieferen inneren Widerspruchs, an dem der ch sogar zerbrechen kann; – nichts desto weniger vielleicht eben darum gerade als Zeuge für eine, wenn auch tragische, menschliche Notwendigder Vereinigung solcher Gegensätze.

würde sich dann auch hier wieder in der Tat die letzte Wahrheit been, daß auch dieser Gegensatz in extremer Form überhaupt nicht zu ver- ist, sondern daß auch der äußerliche Vertreter eines der beiden Extreme nbewußt) zur Anerkennung und Praktizierung auch des Gegenteils sich igt findet. In der Tat ist dieses Gesetz gerade hier wieder, auf allen chlichen Lebensgebieten, mit Händen zu greifen; begründet in dem noch

allgemeineren, daß es überhaupt kein (konstantes) Sein ohne (sich wandelndes) Werden geben kann in dieser Welt; am allerwenigsten beim Menschen, bei welchem nicht nur relative Konstanz und relative Veränderung, sondern, hinter all diesem im Grunde doch irgendwie noch Wandelbaren und nur relativ Ewigen, außerdem auch noch der viel tiefere Gegensatz zwischen echt Ewigem, d. h. begrifflich-allgemeinen Idealen und veränderlichem Sein in jedem Sinne – also von ideellem und reellem Sein, von Wesen und Entwicklung – als ein notwendiger Wesenszug sich am Werke erweist (s. u. II, 4).

Damit aber sind wir bei einem letzten Gegensatz der möglichen Bestimmung des Inhalts der menschlichen Natur angelangt, der uns hier beschäftigen soll:

e) Wie in einem Brennpunkt scheinen sich alle behandelten Gegensätze zu vereinigen in dem letzten hier zu behandelnden, besonders fundamentalen Gegensatz, ob die Natur des Menschen wesentlich als eine *vernünftige* gedacht wird oder nicht; auch in dem genetischen Sinn: ob und wieweit Vernunft schon bei dem Menschen im primitiven Naturzustand vorausgesetzt werden darf oder nicht. Es ist die Frage, ob dieser – phänomenologisch oder genetisch – nicht etwa als ein rein *triebmäßiger, sinnlicher oder gefühliger* o. ä. gedacht werden soll (Modifikationen, auf die wir hier nicht weiter eingehen wollen, da uns hier mehr nur der allen diesen Benennungen gemeinsame Gegensatz zum vernünftigen, rationalen Zustand im allgemeinen berührt). Es ist z. B. gerade bei den Sophisten eine – von Platon bekanntlich im Theätet wegen ihrer fundamentalen Wichtigkeit besonders kritisch vorgenommene – Grundvoraussetzung, daß der Mensch zunächst nur ein rein sinnlich-triebmäßiges Wesen sei. Gegenüber einer solchen Auffassung der Sophisten ist jedoch auch das Gegenteil immer wieder, wie selbstverständlich, vertreten worden, und es ist demnach keineswegs eine Selbstverständlichkeit, sondern entspringt offenbar schon einer vorausgesetzten, ganz bestimmten Weltanschauung, wenn „primitiv" einfach mit „triebmäßig" usw. gleichgesetzt wird.

Aber nicht nur im genetisch-historischen, sondern auch im phänomenologischen Sinne der Wesensnatur des Menschen haben die Sophisten, wenigstens nach ihren Behauptungen, dieselbe als eine wesentlich triebmäßige usw. angesehen und vorausgesetzt; was natürlich noch weniger eine Selbstverständlichkeit bedeutet (s. u.).

Bei diesem Gegensatz ist es vor allem gerade der Begriff des *Vernünftigen* gewesen, welcher, auch im Zusammenhang mit der Vertragstheorie, allerhand Beziehungen auch zu den schon behandelten anderen Gegensatzpaaren vorgetäuscht hat, die sich freilich in Wahrheit als ebensowenig notwendig und selbstverständlich erweisen wie die eben besprochenen zu dem phänomenologisch-genetischen Gegensatz.

: steckt z. B. zwar eine sehr tiefe Wahrheit in *Heraklits* Gedanken, daß Mensch, als vernünftiges Wesen, eine *„gemeinsame“* („Wach“-) Welt be- während er als Sinnenwesen in seiner eigenen individuellen („Traum-“) lebe. Aber trotzdem geht es nicht an, einfach die Vernunft mit dem Zug Gemeinschaft, also mit dem sozialen Sektor, und etwa im Gegensatz dazu Trieb und ähnliches nur mit dem individuellen in Beziehung zu bringen diese gar zu identifizieren. Und ebensowenig geht es an, die Vernunft altruistischen, die Sinne und Triebe einfach ohne weiteres mit nur ego- hen Regungen in Beziehung zu bringen. Ist doch kein Zweifel, daß es ut rationale Individualismen und Egoismen ebenso gibt und immer ge- n hat wie umgekehrt etwa rein triebmäßige Sozialismen und Altruismen; hier wohl nicht weiter belegt zu werden verdient. Vernunft macht nicht endig zum Gemeinschaftswesen und Altruisten, so wenig wie umgekehrt. enso wenig allgemein richtig oder selbstverständlich ist der an seiner gewiß sehr wahre Gedanke, daß die Vernunft die Menschen *gleichartig* e[7] gegenüber ihren sinnlich-triebmäßigen Verschiedenheiten. Das kann Fall sein, braucht aber keinesfalls so zu sein; und es wäre erst zu unter- n, wie weit nicht die Vernunft die Menschen eher ungleich und ver- den, Sinnlichkeit usw. sie eher gleich mache und erhalte? Jedenfalls sind Standpunkte ja doch immer wieder auch historisch nebeneinander ver- n worden; man denke nur etwa an Rousseau oder Klages oder Spengler, e der Vernunft ja doch mindestens weit eher, oft sogar aber ganz aus- lich, diese entgegengesetzte Wirkung zugeschrieben haben – und gewiß Teil auch mit Recht.

d ähnliches gilt von der Behauptung, daß die Vernunft dem Menschen

---

Am radikalsten haben bekanntlich z. B. die Stoiker hieraus und aus dem vorigen nken der Gemeinschaftstendenz der Vernunft ihre Folgerungen gezogen, indem folge der allen Menschen *gleichen* Vernunft nur einen einzigen Weltstaat und chheitsstaat zulassen wollten; und ähnliche Gedanken haben auch später allem *opolitismus* und (rationalen) Naturrecht (s. u. III, 1) zugrunde gelegen. An sich je- ist es eine keineswegs notwendige Voraussetzung, daß die Vernunft tatsächlich bei Individuen auf dieselben Begriffe führen müsse oder daß, wie man dies vielfach drückt hat, allen dieselben Vernunftbegriffe angeboren seien. Dieser Gedanke leichartigkeit der Vernunft in allen Menschen ist in Wahrheit ein weiteres *Postu-* d setzt anstelle der Vernunft als psychischem Vermögen den Idealbegriff der gen Vernunft und der Wahrheit. Eine solche Auffassung vom Menschen schreibt n also eine „Natur“ zu, welche neben der Rationalität wirklich auch die Gleich- gkeit derselben enthält. Die Gegensätze gleichartig und nicht gleichartig und nftig und triebhaft sind keine sich deckenden, sondern sich kreuzende Gegen- Ebenso ist (s. o.) der entsprechende Gedanke der reinen Individualität des es offenbar in demselben Sinne kein notwendiger. In der Tat ist ja doch auch be Triebanlage beim Menschen und das Walten überall derselben Triebe beim chen oft genug behauptet und vorausgesetzt worden; wobei jeweils die psycho- hen Gründe am Tage liegen, welche diese Begriffe als identisch oder gegensätz- nzusehen gelockt und verleitet haben.

*Konstanz* gebe gegenüber seiner triebmäßigen und sinnlichen Veränderlichkeit und Wankelmütigkeit (vgl. Kant); ja, daß sie ihm sogar wirkliche „Ewigkeit“ und Dauer verleihe, wie es etwa Platons Ideenlehre voraussetzt –: eine Ansicht, bei welcher wieder auch die schon früher gerügte Verwechslung der Allgemeinheit und Ewigkeit des begrifflich Allgemeinen mit der zunächst realen, individuellen und konkreten Gemeinschaftlichkeit und Konstanz wieder ganz besonders nahe gerückt zu sein pflegt.

Dabei ist von einem gerade hier oft außerdem noch hereinspielenden Gebrauch des Begriffs „vernünftig(e Natur)“ noch ganz abgesehen, in dem er einfach mit „wesensentsprechend“ in jedem Sinne (v. o. 2) identisch ist. In diesem Sinne wird etwa für den, welchem der Mensch von Natur egoistisch ist, nur alles Egoistische „vernünftig“ sein; also sogar – wobei die Verschiedenheit der Bedeutung sich geradezu zur Paradoxie steigert – u. U. gerade das Triebmäßige das einzig „Vernünftige“ sein können. Natürlich ist diese Bedeutung dadurch entstanden, daß das den jeweiligen Zwecken Dienende – wobei diese Zwecke an sich (unter wieder einem anderen Zweckgesichtspunkt) auch sehr „unvernünftige“ sein können – als das bezeichnet wird, was ein vernünftiger Mensch auch tun wird; vorausgesetzt, daß er diesem Zwecke Wert zuschreibt; eine Klausel, die zugleich auch wieder klar macht, daß dieser Sprachgebrauch nur einer ganz bestimmten Weltanschauung entstammt und entstammen kann, obwohl er natürlich wiederum per nefas auch von Vertretern einer Weltanschauung verwendet werden kann, in die er an sich gar nicht paßt. In diesem Sinne kann der Ausdruck „nach der Natur leben“ (κατὰ φύσιν ζῆν) geradezu mit „vernünftig leben“ identisch gebraucht werden. Ich möchte hier nicht weiter untersuchen, ob nicht etwa ein Klages – wenn er seine Ansicht so formulieren würde, daß das Vernünftigste das wäre, die Vernunft abzuschaffen – so in der Tat den in seiner Lehre liegenden Widerspruch und Doppelsinn am besten zum Ausdruck brächte. – Daß in allen diesen Fällen der Identifizierung eines in diesem Sinne „Vernünftigen“ mit dem „Naturgemäßen“ zugleich auch die axiologische Bedeutung hereinspielt, zeigt besonders deutlich die negative Kehrseite, wo „unvernünftig“ wohl schlechthin immer einen Tadel bedeutet.

Daß auch bei diesem Gegensatz freilich eine wirklich radikale Vertretung beider Einseitigkeiten einer *bloß* vernünftigen, wie einer *bloß* triebmäßigen Natur wieder niemals in Reinkultur vorgekommen und in Wahrheit auch nicht möglich ist, zeigt auch hier wieder zunächst die Tatsache, daß es oft schon gar nicht so einfach ist, zu sagen, wohin eine Vertragslehre in dieser Beziehung gehört. Wie steht es wieder etwa mit Rousseau in dieser Beziehung? Es scheint mir keine Frage, daß er ganz deutlich zwischen solchen Deutungen und Auffassungen schwankt, in denen dem Menschen schon von Natur ein

h „natürliche", d. h. nicht „denaturierte") Vernunft eignet, und solchen, nen auch ihm die Vernunft offensichtlich überhaupt schon eine Art von turierung" bedeutet, gegenüber einem irgendwie gedachten vernunft- (etwa einem reinen Gefühls-)Zustand. Aber auch über ein solches bloßes nken noch hinaus zeigt es sich, daß sogar gerade die angeblich radikal- ntirationalisten sich oft in Wahrheit als größte Rationalisten entpuppen mgekehrt). So tritt etwa bei den Sophisten der Preis des rein triebhaften hen zunächst (verbunden mit individualistischen, subjektivistischen usw. nzen) fast in Reinkultur hervor. Und doch kann niemand leugnen, daß selben Menschen doch auch wieder nicht nur, als Aufklärer, die reinsten alisten sind, d. h. eine ganz andere Wertung der ratio verraten, sondern uch innerhalb ihrer Theorie, das angeblich rein triebmäßig ausgestattete duum sich im weiteren Verlauf, und gerade beim Vertragsabschluß, sehr l benimmt („das Vernünftige tut"). Es ist ja fast komisch, wie viele gstheorien den Menschen zunächst als ein nur auf Befriedigung seiner ivsten Bedürfnisse (wie Hunger, Liebe, Macht) gerichtetes, fast tierisches voraussetzen – sogar oft mit fast verliebter Betonung –, und wie dieses dann im weiteren doch so sehr vernünftig zu handeln und vor allem – worauf wir nachher noch zu sprechen kommen werden – in einer wegs nur naturhaft „getriebenen", sondern sehr überlegten und offenbar wählenden Weise zu handeln, ja sogar einen Vertrag zu schließen ver-: was ja doch ganz offenbar zumindest einen vernunftgeleiteten Trieb, über hinaus eben doch eine Möglichkeit und Fähigkeit, zwischen gut hlecht, nützlich und schädlich wohl abgewogen zu wählen, voraussetzt. dann noch ein bloßer „Lupus"? Hier kommt also plötzlich die zunächst issentlich aus der Menschennatur ausgeschlossene Seite der ratio am nen doch unwillkürlich zum Vorschein. Nur auf diese versteckte Weise g die Theorie der Sophisten überhaupt, wie mir scheint, einem *abso*-Relativismus zu entgehen; wie dies sehr schön in der von Protagoras r vertretenen Lehre zum Vorschein kommt, man müsse, da der Mensch, etron hapanton", nur das für richtig und gut und angenehm zu halten e, was seinen subjektiven Trieben und Meinungen angemessen sei, den en so *erziehen*, daß er „das *Vernünftige*" – was hier dann auch wieder h als ein „Gemeinsames", Gemeinschaftbildendes angesehen wird – nd meine; ein Standpunkt, der ganz offensichtlich eigentlich eben eine Wesensbestimmung der menschlichen Natur voraussetzen würde, als geblich zu Grunde gelegte. So wird der Sophist ganz ungewollt dazu gt, dem Menschen doch auch die Vernunft als ursprünglichen Besitz zu-en, in deren Namen er ja doch auch tatsächlich schon von Anfang an lz auftritt. In Wahrheit stehen sich somit in ihnen und ihren Gegnern

nicht absoluter Sensualismus usw. und Rationalismus usw. entgegen, sonder (zunächst) nur zwei verschiedene Arten des Rationalismus oder vielmehr (c auch dieser, wie sich zeigen ließe, ebensowenig je rein vertreten worden ist nur zwei verschiedene Dominanzen ein und derselben menschlichen Natur, welcher *beide* Seiten von Anfang an vereint vorausgesetzt sind und nur ve schiedene Dominanz errungen haben. So scheint mir auch hier die Wirklichke selbst gegenüber jenen Einseitigkeiten die volle Totalität der Menschennat zu ihrem Rechte zu bringen und für diese selbst den Realitätsbeweis anzu treten. Das wahre und volle Bild der menschlichen Natur *kann* in Wahrhe nur ein solches sein, in welchem *beide* Seiten, die triebmäßige wie die ve nünftige, die rezeptive wie die spontane, die „natürliche" (in einem neue gleich noch zu besprechenden Sinn) ebenso zu ihrem Recht kommt wie d „kultürliche", leitende (Platon), die „naturalistische" ebenso wie die „idealis sche"; wie schon bei den früheren Gegensätzen und Einseitigkeiten in d Bestimmung der Menschennatur sich dasselbe Schauspiel dargeboten, d. h. er in der lebendigen dialektischen Einheit all dieser Gegensätze ihr wahres Wese sich geoffenbart und erwiesen hatte.

4. In diesen zuletzt gewählten Worten ist nun aber schon angedeutet, da im Zusammenhange mit und auf Grund dieses vollen Bildes von der mensc lichen Natur sich zugleich auch noch eine Reihe von neuen und weitere Nüancen des Begriffs „Natur" und „natürlich", wie ihres Gegenteils, ergebe die es an dieser selbst, wie auch in der Natur außerhalb des Menschen z scheiden gilt.

a) Ja, hier findet der Gegensatz „physei – thesei" sogar erst eigentli seine sinnvolle Voraussetzung und wahre Anwendungsmöglichkeit. Denn oh den erst in dieser Auffassung des Menschen begründeten Dualismus vo Rezeptivität und Spontaneität, von Gegebenem und Geschaffenem, von „rein Natur" (in diesem neuen und besonderen Sinne der dem vernünftigen, zie haften Willen des Menschen gegebenen „Materie") und (vom Willen) geleit ter und geformter Natur, ist er im Grunde offenbar sinnlos. Auch die Sophiste indem sie eben eine „thesis", d. h. einen irgendwelchen Aufbau auf und üb der „Natur", eine Umformung und Verwendung derselben zu anderen (ve nünftigen) Zwecken für möglich halten, setzen implizite somit in Wahrhe diesen totalen Naturbegriff des Menschen notwendig voraus. Wird doch vo ihnen *vorausgesetzt*, daß der Mensch ein in sich selbst und in der Welt zu nächst „Naturgegebenes" nach seinen (vernünftigen) Zwecken umzugestalte und zu entwickeln vermöge zu einem „Kultur"-Zustand, der eben in diese Sinne dann dem noch unkultivierten Zustand, als einem „natürlichen" in eine neuen Sinne, gegenübersteht. Auch diese neue Bedeutung des Begriffs d Natürlichen ist dabei von allen früheren wiederum gänzlich unabhängig, s

ein solches „Naturgegebenes“ noch alle jene anderen Unterschiede offen
Denn, wie beschaffen dieses Naturgegebene, insbesondere im Menschen
, sei (individuell, egoistisch, überall gleichartig, veränderlich, triebhaft
oder das jeweilige Gegenteil), ist damit noch vollkommen offen gelassen;
o wie auch die weitere Frage nach der Beschaffenheit des primitiven
ndes oder des Wertes oder Unwertes der verschiedenen Entwicklungs-
.

den Sophisten ist die Hochwertung solcher Kultur (thesis) offensichtlich;
nd, wie man mit Recht gesagt hat, die eigentlichen Herolde des Kultur-
ters (der Vernunft) gewesen; obwohl dies, wie wir ja schon zeigten,
zur Schau getragenen Meinungen über die wahre Natur des Menschen
tlich vollkommen widerspricht (in welchen sie sich sogar geradezu als
rburschen im Gegensatz zur Kultiviertheit aufzuspielen pflegen) und
n auch wieder im Grunde eine ganz andere Gesamtweltanschauung vor-
zt als die zur Schau getragene. Und nicht viel anders ist es im Grunde
bei Rousseau. Bei ihm ist zwar die Kulturfeindlichkeit und die Ab-
ng derselben sicher zum mindesten vorherrschend (und wir haben ge-
, wie für ihn die Kultur gerade aus der ursprünglichen égalité der Indi-
n eine inégalité macht, und daneben – hier wieder in ganz andersartiger
ndung – aus weithin altruistischen [„wohlwollenden“] Menschen egoisti-
aber man braucht dies nur herzuschreiben, um zu sehen, wie wenig dies
*anzen* Rousseau bezeichnet, ja, wie bei ihm das Eigentümliche eigentlich
e dies ist, daß man bei ihm immer auch das gerade Gegenteil verteidigt
könnte: neben seiner Kulturfeindschaft eine Feindschaft nur gegen ent-
Kultur (wobei wieder festzustellen wäre, welche inhaltliche Bestimmung
natürlichen Kultur“ und damit auch der „natürlichen Natur“ für ihn dann
s dahinter steht) oder sogar auch (volonté générale als Kulturprodukt!)
anz positive Wertung derselben (dann aber natürlich eigentlich auch mit
ganz anderen Anthropologie, ja Weltanschauung!); und neben dem Lob-
des primitiven Zustandes der Natur (der selbst wieder das eine Mal als
chon vernünftiger und „damit“ als „guter“ Kulturzustand gedacht wird,
dere Mal ganz offenbar antirational und irrational sein soll!) findet sich
wieder deutlich die Ansicht, daß zur „Natur“ des Menschen die
re) Kultur notwendig gehöre (freilich die nicht „denaturierte“). Immer
hier jedenfalls – und dies wäre ein interessantes Unternehmen – bei jeder
Äußerungen zu untersuchen, was für ihn jeweils „Natur“ und „natür-
Zustand“ und damit auch „Kultur“ bedeutet und wie er sie wertet.
esultat wäre bei ihm ganz gewiß, daß er die größten Gegensätze neben
ach einander vertrete. Nur daß man sich, wie ich glaube, irren würde,
man diese, bei ihm nur so besonders deutliche Erscheinung als eine ganz

nur ihm eigentümliche ansehen, d. h. verkennen würde, daß sie in andere Graden *überall* und auch bei *allen* andern Verwendern dieser Begriffe von Nat und Kultur nachweislich ist. Und zwar, wie wir wiederum glauben, aus ein inneren sachlichen Notwendigkeit heraus, weil nur in der lebendigen Einhe des Natur- wie des Kulturfaktors in diesem Sinne der Wesensbegriff der mensc lichen Natur und damit auch ihrer (historischen) Kulturwelt wirklich der Real tät entspricht.

Da nun aber zugleich, wie ich an anderem Orte nachgewiesen habe[8], der Ku turbegriff im angegebenen Sinne immer das leitende und formende „vernün tige" Eingreifen eines irgendwie *„freien"*, nicht ebenfalls rein naturhaft-notwe digen Faktors (des menschlichen „Willens") in das naturnotwendig Gegeben einschließt und voraussetzt (weshalb wir etwa beim Tier eben nicht von „Ku tur" sprechen), so haben wir hier zugleich den Gegensatz vor uns, der in d Entgegensetzung von *Naturalismus* und von *Idealismus* der Freiheit im a gemeinen zum Ausdruck kommt. Denn die bloße Berücksichtigung jenes Natu faktors im weiteren Sinne – z. B. alles naturnotwendig Biologischen im Me schen – ist die Weltanschauung des *Naturalismus,* die, mit ihrer im Grun einseitigen Fassung der „Natur", auch Monismus im engeren Sinne (im Unte schied von jenem „Dualismus") genannt werden darf –: eine Weltanschauun der als Hauptgegensatz der „Idealismus der Freiheit" oder „des Geistes" (i engeren Sinne) gegenübersteht, als die Ansicht von der auch vernunftmäß und „frei" geleiteten und geformten Natur –: eine Ansicht, welche nur i „unnatürlichen" Übertreibungen selbst wieder eine Einseitigkeit bedeutet, i Wahrheit aber den (extremen) naturalistischen Monismus mit dem (extreme „absoluten" Spiritualismus als Dualismus lebendig verbindet zu einem Rea Idealismus oder einem Ideal-Realismus echtester und totalster Art, wie gerade der deutschen Philosophie zu allen Zeiten eigen gewesen ist. (Vgl. d Werk: „Das Deutsche in der deutschen Philosophie", Kohlhammer 1942.)

Auch für unseren oben abgeleiteten „totalen" Begriff der Menschennat wird somit die *Freiheit* stets ein notwendiges Erfordernis sein, und es wi somit wiederum einen der – wesentlichsten– Unterschiede der inhaltlichen B stimmungen der Menschennatur bedeuten, ob sie in diesem Sinne nicht nur ve nünftig, sondern (ebendamit) bewußt auch „frei" gedacht wird oder nicht. O die Freiheit damit schon zum Naturzustand im genetischen Sinne gerechn werden darf oder nicht, ist damit natürlich noch keineswegs ausgemacht. Wen z. B. im römischen Recht zu den „Naturrechten" und damit auch zur Nat des Menschen die Freiheit gehört, so muß zwar vielleicht die *Bestimmun*

---

[8] Vgl. zuletzt meinen Vortrag „Rasse, Volk, Kultur" in: „Deutsche und europäisc Philosophie" (Kohlhammer 1943).

[9] Von Freiheit ist hier also immer nur im hohen angegebenen Sinne dieses vi

reiheit (dies „Ideal") bzw. die zu ihrer Erringung notwendige Fähigkeit Menschen angeboren sein, aber keinesfalls diese selbst; und der Naturnd kann unter Umständen dabei zunächst trotzdem ein Sklavenzustand de gegenüber der „Natur") in Angst und Nöten sein.

Nur auf der Grundlage des Gegensatzes von *Natur* und *Freiheit* läßt sich der Gegensatz von *natürlich* und *künstlich* sinnvoll denken. Denn ein reiner ralismus vermag offenbar nicht, wie es hier Vorbedingung ist, zwei Mögiten zur Wahl zu stellen, wie dies bei dem fast immer irgendwie zugleich etonten Ausdruck des „Künstlichen" gemeint ist. Künstlichkeit ist ein Geh der Freiheit in einem nicht „der Natur" entsprechenden Sinne, d. h. nicht nne des „Werde, der du bist", das ja einen Sinn immer nur besitzt, wenn dem „Sein" (= Wesen, Natur) des Menschen jene „totale Natur" des Mengemeint ist; im Sinne eines Seins also, das der Mensch aus dem, was aturgegebene Natur im vorigen Sinne zur Verfügung stellt und hergibt, „aus sich") machen soll. Der Gegensatz von Natur und Kultur braucht ach keineswegs an sich mit dem von „natürlich" und „künstlich" zusamufallen. Es gibt eine natürliche *und* eine künstliche „Natur" und „Kul- Beides unterscheidet sich nur durch einen verschiedenen, d. h. zu verlenen Zwecken (Werten, Idealen) betätigten („kulturellen") Gebrauch Naturgegebenheiten. Im letzteren Falle wird dabei diese Natur im der Naturgegebenheit vergewaltigt oder doch zu Zwecken verwendet, e für sie nicht die „optimalen" („arteigenen") sind. Dabei sehen wir on dem mehr zufälligen Sprachgebrauch ab, daß „künstlich" auch eine rarbeit genannt werden kann, die zwar nicht *gegen* das Naturgegebene uch nicht *gegen* ein arteigenes Ziel verstößt, aber doch nicht den einen und direktesten Weg dazu einschlägt – ein Unterschied, der hier für um von Bedeutung ist.

ser unser Gegensatz von natürlich und künstlich kreuzt sich wieder mit n früheren Gegensätzen und ist mit keinem von ihnen einfach identisch.

---

en Wortes die Rede – eine Vieldeutigkeit, auf die hier nicht eingegangen n soll. Nur die Bemerkung sei gestattet, daß, wie mir scheint, auch hier die erstaunliche Tatsache sich zeigt, daß selbst diejenigen, welche Freiheit ist in einem sogar etwa rein naturalistischen Sinne zu gebrauchen scheinen und pten, in Wahrheit doch auch Freiheit in jenem ersteren Sinne unvermerkt vorzen. Die Freiheit etwa, mit der nach Hobbes die Urmenschen wie Wölfe triebegoistisch aufeinander losgehen, könnte an sich nicht Untergrund eines Verwerden, wenn nicht doch heimlich auch wieder eine nicht nur naturalistische reiheit eingeschmuggelt würde; ganz abgesehen davon, daß auch jene zubehauptete rein triebmäßige Freiheit in Wahrheit gar nicht, wie es scheint, ein naturalistische (ein Sich-*treiben*-lassen) ist, sondern auch schon Willkürt und mindestens ein Sich-treiben-*lassen,* was offenbar schon Freiheit voraus-Dabei ist auch davon noch ganz abgesehen, daß reine Willkürfreiheit in Wahrklaverei wäre.

Sogar ein „Naturzustand" im primitiven Sinne könnte „künstlich" sein, den
was ist nicht alles schon, im Gegensatz zu einem anderen, als „künstlich" ver
dächtigt worden –; wie wir schon sahen, meist zwar die Vernunft (freilich in de
meisten Fällen nur ein übertriebener oder einseitiger Gebrauch derselben, wi
etwa zunächst bei Klages); in anderen Fällen aber auch wieder der bloß
Trieb, etwa im Sinne einer nur künstlich festgehaltenen Primitivität, im Gegen
satz zu der für den Menschen eigentlich „natürlichen" Höherentwicklung zu
vernunftgeleiteten Totalität.

Ja, obwohl, wie oben ausgeführt wurde, an sich eine nicht zu leugnend
nahe Verwandtschaft zwischen natürlich und wertvoll (vor allem im Sinne de
Wesensgemäßen), wie umgekehrt auch zwischen künstlich und wertwidrig (in
Sinne meist von wesens-ungemäß) besteht, so steht doch an sich nichts i
Wege, auch das Künstliche als das eigentlich Wertvolle und sogar in diesen
Sinne für das Wesen des Menschen „Natürliche" anzusehen, das Primitive da
gegen abzuwerten, wie dies – leider – fast in allen dekadenten Zeiten scho
der Fall gewesen ist. Rein logisch also, wie real, ist auch diese Bedeutung vo
„natürlich" an sich von allen jenen anderen Bedeutungen ganz unabhängi
Sehr oft ist gerade auch bei den Vertretern der Vertragstheorie, wie bei ihre
Gegnern, die voreilige und scheinbar selbstverständliche Gleichsetzung etw
von thesei on und unnatürlich (im Sinne von künstlich), umgekehrt aber auc
etwa die Gleichsetzung von Künstlichem (ja sogar extrem-künstlich!) mit pos
tiv Wertvollem, d. h. der Menschenwürde (= der Wesensnatur des Mensche
eigentlich allein Entsprechendem, verhängnisvoll gewesen.

c) Unabhängig von dem Gegensatz natürlich–künstlich ist an sich der de
*Natürlichen* im Gegensatz zum *Erzwungenen,* der freilich, wie alle andere
auch als Spezialfall des ersteren auftreten kann, sofern eben die Unterdrückun
der Freiheit auch einen Fall von „künstlicher", d. h. unnatürlicher Verwen
dung der Natur des Menschen bedeuten kann. Immerhin setzt auch der Zwan
offenbar noch Freiheit voraus, sofern Nichtfreies nicht gezwungen werden kan
sondern nur naturhaft kausiert, im rein naturalistischen Sinn.

Wenn also die Sophisten, etwa ein Hippias, dem Gesetz Zwangscharakt
(„Tyrannis") vorwerfen, so setzen sie sich damit angeblich für die Freihe
ein, was eine ganz andere Anthropologie voraussetzt als die naturalistische, d
sie sonst verkünden.

d) Wesentlicher jedoch für unseren Zweck ist der wiederum von diesen bi
herigen Gegensätzen unabhängige von *autonom* und *heteronom,* im Sinn d
„seiner (freien) Natur Folgens" im Gegensatz zu „dem Willen eines ander
Folgens" (NB.! nur eine neben anderen Bedeutungen dieses Begriffe
Hier besteht der Gegensatz nicht, wie bei natürlich–erzwungen, in der Au
hebung der freien Selbstbestimmung, sondern nur in ihrer anderen Verwe

g durch den freien Menschen, also in dem Unterschied, ob er sich seinen
nen selbstgesetzten Zwecken (einerlei welcher Art!) oder denen eines an-
n Willens verschreibt (wiederum einerlei welcher Art, also egoistischen
altruistischen usw.).

er große und entscheidende Unterschied ist also gerade der, ob er diesen
den Willen sich wirklich „aufzwingen" läßt (c) oder ob er die Normen des
eren „frei" zu seinen eigenen macht. In Verkennung dieser letzteren Mög-
keit mußte den Sophisten alles Gesetz als Zwang erscheinen, und mußten
sich gegen alle Autorität, in der sie nur Zwang witterten, wenden, da sie
ihr gegenüber nur als „Objekt", nicht als freies Subjekt fühlen zu können
nten, vor allem nicht im Sinne ihrer revolutionären Willkürfreiheit.

uch hier freilich wieder zeigt gerade ihre Vertragstheorie, daß, wider ihren
len, eben doch auch dieser Drang zur Anerkennung einer Ordnung sie
ießlich beherrscht, ohne den sie zu dieser Idee überhaupt nicht hätten
men können. Es verbirgt sich nicht, daß der Sophist selber schließlich doch
einer Herabsetzung der Ordnung auch eine Herabsetzung des Menschen
st sieht (vgl. II, 2). Er anerkennt damit unwillkürlich die Tatsache, daß es
wahren und vollen Natur des Menschen gehört, auch in lebendiger Ver-
dung von Autonomie und Heteronomie, von Freiheit und (freier) Abhängig-
von Normen, die ihm als Forderungen entgegentreten, sich zu vollenden.

o hat sich auch bei diesen neuen Gegensätzen (4 a–d) in der Bedeutung
Begriffs des „Natürlichen" ihre grundsätzliche Unabhängigkeit und unab-
gige Anwendbarkeit und Variabilität untereinander wieder deutlich ge-
gt; und ebendasselbe gilt auch offenbar wieder im Verhältnis dieser neuen
allen schon früher behandelten Unterschieden (3 a–e). Es können sich, ohne
3 dies hier weiter belegt zu werden brauchte, ganz selbstverständlich alle
se Gegensätze ebensowohl mit individualistischen, egoistischen, triebmäßi-
n Auffassungen der menschlichen Natur, wie mit ihren Gegensätzen (als
nnatürlichen" oder „natürlichen") verbinden. Dabei müssen, wie wir zeig-
, notwendig zum Teil innere Unklarheiten entstehen, wenn z. B. eine
hre, welche an sich die menschliche Natur nur als triebmäßig auffaßt,
tzdem Prädikate wie „künstlich", „kulturell", „frei" usw. und demgemäß
ch die entsprechenden entgegengesetzten Begriffe der Natürlichkeit ver-
ndet, die sie eigentlich gar nicht zu bilden und zu vertreten vermag (da
se in Wahrheit jene dualistische und totalere Auffassung der menschlichen
tur voraussetzen). Gleichwohl ist etwa der Gegensatz von natürlich und
nstlich oder von autonom und heteronom in der Tat von den meisten So-
isten unbedenklich auch innerhalb ihres reinen Naturalismus vertreten
rden, ebenso wie wir früher dasselbe hinsichtlich ihres reinen Rationalis-

mus trotz ihrer naturalistischen Voraussetzungen gezeigt haben. Das ist in sich widerspruchsvoll. Ja, es erhebt sich auch hier wieder sogar die Zweifelsfrage, ob von einem „Vertrag“ für die Sophisten unter diesen Voraussetzungen denn überhaupt eigentlich die Rede sein könne.

## III.

1. Obwohl alle diese gegensätzlichen Bestimmungen des Inhalts des Begriffs der menschlichen Wesensnatur (und damit auch des primitiven Naturzustandes und des „Natürlichen“ als Wertbegriffes) an sich, wie wir zeigten, von einander unabhängig sind, haben sie doch gerade durch ihre verschiedenen historischen Koppelungen – bei den Sophisten wie später – die ganze Fülle der Nüancen auch des diesem „physei“ entgegenstehenden „thesei“ und damit der Vertragstheorien zur Folge gehabt; Koppelungen, die, wie wir sahen, in sich und mit ihren immer irgendwie dahinter stehenden, oft ebenfalls sehr verschiedenen, Weltanschauungen, zum Teil unleugbare innere Widersprüche enthalten, die irgendwo und irgendwann einmal sich auch äußerlich unliebsam geltend machen müssen.

Hier sei all dies zum Schluß noch einmal zusammenfassend in Kürze an dem mit dem Vertragsgedanken begreiflicherweise ja so nahe verwandten Begriff des *Naturrechts,* insbesondere auch in seinem Gegensatz zum *positiven Recht* (dessen Spezialfall ja eben ein durch Vertrag zustande gekommen gedachtes Recht ist) veranschaulicht. (Die Zahlen in Klammern verweisen dabei jeweils auf die in Teil II behandelten verschiedenen Bedeutungen des Naturbegriffs zurück, den phänomenologischen, genetischen oder axiologischen in II,2 a–c und die inhaltlichen Unterschiede in II,3 a–e und 4 a–d.)

Vom Begriff des Naturrechts gilt zunächst auch wieder, daß es ebensowohl genetisch wie phänomenologisch, d. h. als ein primitives, zeitlich „angeborenes“ (2 b), wie als ein zeitloses begrifflich-allgemeines (2 a) verstanden worden ist; so daß auch hier die Frage nach seiner historischen oder ahistorischen („ewigen“) Bedeutung vielfach verhandelt werden mußte. Ebenso ist auch hier festzustellen, daß es zwar meist, aber keineswegs immer zugleich (axiologisch) als das „Ideal“ eines Rechts angesprochen worden ist; an sich aber können auch seine Normen als drückend genug empfunden und verwünscht werden.

Weit wichtiger ist es für uns, daß auch das Naturrecht, je nach den unendlich verschiedenen inhaltlichen Bedeutungsmöglichkeiten des Naturbegriffs die allerverschiedensten inhaltlichen Bedeutungen historisch gehabt hat. Es ist ganz falsch, den Begriff historisch, wie es wohl manchmal geschieht, ohne we

s auf ewige, allen Menschen gleichermaßen eigentümliche – hehre– Nor-
 (3 d) einschränken zu wollen. An sich hat „das Recht, das mit uns ge-
en ist", auch als ein ganz vergängliches (3 d), individuelles (3 a, b) gedacht,
selben Anspruch auf diesen Titel. Und auch ein Recht auf triebmäßiges
leben der individuellen Machtgelüste, wie etwa bei Hobbes, kann ganz
nso „Naturrecht" heißen, wie das Recht auf allen Menschen gemeinsame
nünftige Rechte und Ordnungen (3 e) oder wie ein Naturrecht, zu dem
 „Freiheit" im engeren Sinne gehört (4 a), also auch das Recht auf Schutz
 Erhaltung dieses zur menschlichen Natur dann unabdingbar gehörigen
htes der Selbstbestimmung (Autonomie), wie etwa bei Kant. Immer kommt
zu solcher Berechtigung eben nur auf die jeweilige inhaltliche Wesens-
timmung des Begriffs der Natur des Menschen an.

'or allem aber kann erst bei solcher inhaltlicher Klarheit, wie schon oben
, b) gezeigt wurde, festgestellt werden, ob wirklich zwischen *Naturrecht*
*positivem Recht* ein Gegensatz besteht und bestehen kann.

Vichtig scheint mir schon die Einsicht, daß, wie gelegentlich schon bemerkt
de, nur bei einer Anthropologie, für welche zur Wesensnatur des Menschen
 die Freiheit gehört, von einem „positiven (gesetzten) Recht" überhaupt
entlich sinnvoll gesprochen werden kann (s. II, 4 a), während für einen
en Naturalismus diese Rede eigentlich sinnlos wird. Ein „positives" Recht
n nur eigentlich ein vom Menschen bzw. seinem Willen, *im Gegensatz zu*
 *ihm bloß angeborenen,* frei geschaffenes Recht bedeuten; auch dann,
n es inhaltlich dem Inhalt des Naturrechts gar nicht widerspricht, wie
 zunächst bei den Sophisten, wie wir sahen, gegenüber ihren Gegnern,
r auch später zunächst meist der Fall ist, wo „positives" Recht zum Teil
adezu zu einem Schimpfwort im Sinne des Natur(-rechts-)widrigen geworden
(wie etwa noch beim jungen Hegel). Die Sophisten selbst dagegen hätten
nbar in bezug auf ihre eigene Lehre von einem (egoistisch-individualisti-
en) Naturrecht sehr wohl sprechen können, in bezug auf welches ihr positives
rtrags-)Recht keineswegs einen absoluten inhaltlichen Gegensatz bedeuten
ßte. Beide Erkenntnisse: daß der Gegensatz von Natur- und positivem Recht
entlich nur auf Grund einer Freiheitsanthropologie möglich ist und daß er
neswegs notwendig einen absoluten Gegensatz bedeuten muß, sind für die
urteilung und Kritik der herkömmlichen Theorien über die Beziehung von
tur- und positivem Recht besonders grundsätzlich wichtig, da beides allzu
übersehen worden ist. Während die erstere Erkenntnis für die naturalisti-
en Sophisten eine Vertragstheorie und ein Reden von positivem Recht (und
besondere von einem Gegensatz desselben zum Naturrecht) eigentlich über-
upt unmöglich macht, da es einen inneren Widerspruch enthält, lehrt die
eite Erkenntnis, daß die Setzung (positio-thesis), gerade weil sie nur eine

freie Aktion sein kann, *sowohl* die Möglichkeit einer Setzung von Rechten einschließt, welche dem „Naturrecht" (in irgendeinem Sinne) *konform* sind, *als auch* solcher, die ihm *widersprechen.*

In der Tat sind denn auch beide Möglichkeiten in der Rechtsgeschichte vertreten worden, wenn man vielleicht auch sagen darf, daß der letztere Fall weitaus überwog. Aber gerade für die *deutsche* Rechtsphilosophie größten Stils hat die Gegenüberstellung von Naturrecht und positivem Recht keineswegs einen *absoluten* Gegensatz bedeutet, sondern mehr – wie ja immer in deutscher Philosophie – nur eine lebensvolle und notwendige dialektische Ergänzung zur Einheit. Vor allem etwa in dem Sinne, daß das Naturrecht die allgemeinsten Bedingungen und Grundvoraussetzungen aller Rechtsordnung [10], das positive Recht mehr die darauf aufbauenden konkreteren Ordnungen enthalten sollte (etwa dort die für alle Menschen, hier die für ein bestimmtes Volk oder für bestimmte differenziertere Seiten des Rechtslebens gültigen Rechte); ganz im Sinne des oben über die dialektische Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Bleibenden und Veränderlichen zu 3 c und 3 d Ausgeführten.

Eine solche Möglichkeit der Verbindung von natürlichem und positivem Recht ist auch die, daß ersteres die Natur im Sinne der idealen Wesensbestimmung des Menschen (vgl. II, 4 a) darstellt, und das positive Recht mehr nur eine Stufe seiner Verwirklichung bedeutet, sozusagen die Ausführung des göttlichen Auftrags durch den Menschen – eine Auffassung, die offenbar in weitherzigster und großzügigster Weise alle historischen Bildungen, etwa auch die rechtschaffende Bedeutung des Volkes jener allgemeinen und grundlegenden „Bestimmung" einzuordnen gestattet. Der Gedanke eines gerade den großen deutschen Rechtsdenkern der frühen Neuzeit geläufigen „jus divinum", das im jus humanum seine Auswirkung und Vollendung erhält, scheint mir hier allein seinen wahren weltanschaulichen Hintergrund zu erhalten. Insbesondere bekommt auf diese Weise die Möglichkeit der auch zu verfehlenden Bestimmung und damit einer wirklichen und verantwortlichen Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem, richtigem und unrichtigem (positivem) Recht erst seine wahre Begründung und Grundlage.

Es ist freilich zu erwarten, daß auch diese beiden, an sich verschiedenen Versuche, das Naturrecht (als allgemeinste Grundlage des positiven Rechts wie al

[10] In dieser Beziehung vergleiche man etwa auch die Definition des Naturrechts bei Suarez (De legibus 1612, II, 5 nach Eisler). „Ea igitur, sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia", was man Kantisch direkt mit „transzendentale Bedingungen des Rechts" übersetzen könnte. Es scheint mir ganz allgemein ein Fehler vieler Vertragstheorien, daß sie den Menschen in seinem Urzustand vielfach so denken, daß aus diesem seine Fähigkeit, einen Rechtsvertrag zu schließen, gar nicht verstanden werden kann. Mindestens die Vorbedingungen hiezu müssen – auch wenn man nicht der Naturrechtstheorie huldigt – dabei doch schon irgendwie als gegeben angenommen werden.

mbegriff und Idee) und das positive Recht mit einander zu vereinigen, der manche nicht eben klare Koppelungen eingegangen haben. Wesentlich r scheint mir daran der so spezifisch deutsche *Versuch lebendiger Vereini-*g beider. So gewiß das Ressentiment des in seinem persönlichen Rechte, r auch oft in seinem „natürlichen" und freien überindividuellen (Gemein-afts-)Leben gehemmten Menschen auch hier immer wieder („Weh dir, daß ein Enkel bist . .") gegen alles Positive in übertreibender Weise polemisch ge-rden ist, so ist doch im Grunde immer die Einsicht von der natürlichen Not-ıdigkeit von Naturgegebenheit *und* „Satzung" beim Menschen der beherr-ende Gesichtspunkt geworden. Es steckt in dieser Unterscheidung wie Ver-gung immer das richtige Bestreben, der Tatsache ebenso gerecht zu werden, Gemeinschaftsbildungen historische Größen[11] sind, als der anderen, daß se Bildungen doch irgendwelche Ansatzpunkte schon voraussetzen, an welche anknüpfen können. Dabei geht es uns hier nicht näher an, ob diese Grund-e und damit die lex divina in den zehn Geboten oder sonstwie anders ge-ht wird. Göttlicher Wille und menschliche Vernunft – Schicksal und Anteil, endliches und Endliches, Allgemeines und Besonderes, Ewiges und Zeit-es – sind in diesem Sinne gleich notwendig zur Erklärung der historisch hselnden Gemeinschaftsformen und ihrer Ordnungen (Gesetze). Dabei trägt richt viel aus, wenn (etwa bei Grotius) zwischen jus divinum und jus naturale hmals geschieden wird. Wichtig ist uns hier nur, daß beide sich ergänzen l auf dem jus divinum in irgendeinem Sinne sich auch das – inhaltlich frei- oft andere und jedenfalls spätere, aber keineswegs gegensätzliche! – jus nanum aufbaut.

o baut sich auch bei *Fichte* das positive Recht als ein „Zwangsrecht" doch Grund eines „Urrechtes" als seiner Naturgrundlage auf, während bei den histen (Hippias, s. o.) der Zwangscharakter des Rechts immer nur eine Art Einschränkung, ja Denaturierung des eigentlich individualistischen Urrechts vesen war. Auch bei allen anderen deutschen Idealisten, etwa bei *Hegel*, d das (positive) Recht als Entwicklungsstufe dem Recht überhaupt als not-ndige Stufe seiner Wesensentwicklung eingebaut. Wobei hier die Frage, wie t Hegel von dieser Grundposition aus denn überhaupt noch eine – bei der iheit aller positio nach uns notwendige – Unterscheidung zwischen gutem

---

11 Dieses zeitlos natürliche oder göttliche Recht hat an sich nicht eigentlich eine stehung-, sondern im höchsten Falle eine Entdeckungsgeschichte (Lessing!), wäh-d für das positive Recht eigentlich notwendig die historisch-genetische Betrachtung und darum auch die Theorien von der Entstehung des Staates durch Konvention klich meist historisch genommen werden. Auch hier, wie bei allem Empirismus, t diese Art der Entstehung dann wieder sogar meist als entscheidend für die rtfrage auf (s. 2 c).

und schlechtem positivem Recht machen könne, nicht weiter erörtert werden kann.

Auch Schopenhauer hat bekanntlich das Recht zwar durch Vereinbarung zustandekommen lassen, aber es auch auf eine Art Naturrecht gegründet, indem er es überhaupt zu einem „Kapitel der Ethik“ erklärte und wie diese auf die Urregung des Mitleids gründete – die bei ihm, wie bekannt, noch weiter metaphysisch in der Urverwandtschaft aller Willen begründet ist.

Wenn dann etwa, wie in der Historischen Rechtsschule eines *Savigny*, dieses „Naturrecht“ und die Quelle und Anlage alles natürlichen Rechtes im Volksgeist gesucht und gefunden wird, und dies historische Recht dem abstrakten allgemeinmenschlichen Recht als einer bloßen Vergewaltigung dieses natürlichen Rechtes gegenübertritt (vgl. etwa dieselbe Entgegensetzung noch bei einem George Sorel, der jenes erstere, wie alles Rational-Allgemeine, als das „Arbitraire“, dem historisch-natürlich Gewachsenen gegenüberstellt), so kann sich dadurch sogar die Rolle bzw. der Inhalt des historischen und positiven Rechtes gegenüber dem „Naturrecht“ im alten Sinne, wenn man so will, geradezu umkehren. Und es erweist sich so nur um so dringlicher die Notwendigkeit bei der Beurteilung dessen, was Naturrecht bedeutet, immer die verschiedene Bedeutung der „Natur“ zu beachten.

So läßt sich abschließend sagen, daß auch der Vertragsgedanke selbst, als Spezialfall einer „positiven“ im Unterschied von einer „Naturordnung“ (oder auch -nichtordnung) einerseits nur unter bestimmten Voraussetzungen überhaupt möglich ist (vor allem, wie wir zeigten, unter der Voraussetzung der vernünftigen und freien Natur des Menschen) und andererseits nur unter bestimmten Bedingungen (vor allem der inhaltlichen Bestimmung der menschlichen Natur) einen eigentlichen Gegensatz zu einem Naturzustande bedeutet, im übrigen aber auch sonst von der jeweiligen inhaltlichen Bestimmung des Naturbegriffs noch die verschiedensten Bedeutungen erhalten kann; in jedem Falle also eigentlich eine klare axiomatische Grundlage als Voraussetzung erheischt.

So kann es kommen, daß der Vertragsgedanke unter Umständen sogar den genau entgegengesetzten weltanschaulichen Tendenzen als Ausdruck zu dienen vermag, aus denen er ursprünglich hervorging. Und eben dies mag zum Schluß noch an dem Beispiel Kants gezeigt werden.

Obwohl der Vertragsgedanke nämlich, wie wir wissen, von Hause aus, d. h. seiner sophistischen Herkunft nach, mehr eine revolutionäre und in bezug auf das Bestehen allgemeingültiger Normen fast pessimistische Note besitzt, benützt ihn Kant geradezu als positiven Ausdruck für sein Rechts- und Staatsideal, für das das Recht bekanntlich den „Inbegriff der Bedingungen darstellt, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (WW. IX, 33 ff.). Er wi

ıit im Grunde also offenbar vom Wesen des Staates eine Entstehung aus der lkür der Einzelnen gerade *abweisen* und an seine Stelle einen Zustand des ates setzen, in welchem die Willkür des Einzelnen sozusagen von Natur in sem Sinne beschränkt und der Willkür der anderen angepaßt ist. Als Aus-ck hiefür läßt er in seiner Rechtslehre gelegentlich immer wieder auch den tragsgedanken anklingen. Man könnte diese Verwendung in seinem Sinne ıl am besten etwa so ausdrücken, daß der Bürger im Rechtsstaate sich so be-men und verhalten solle, *als ob* er jederzeit ihn mit zu schaffen hätte. Auch ısseau schon hat es übrigens in der Einleitung zu seinem Contrat social (16ff., ff.) ganz ähnlich ausgedrückt. Mit diesem Als-Ob (das übrigens eine deutliche allele zu Kants ethischem Prinzip – „Handle so, daß (= als ob) die Maxime ıes Willens jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte sollte)" – darstellt) ist dem Vertragsgedanken der alte, relativistische und rhaupt egoistisch-individualistische Stachel aus Sophistenzeiten vollkommen gebrochen oder, wie man auch sagen könnte, sein eigentlicher positiv wert-er Kern ans Tageslicht gebracht. Es ergibt sich, daß die idealistische Über-gung von der vollen und höheren Natur des Menschen im früher gezeich-en Sinn nicht etwa nur eine beliebige Voraussetzung unter anderen für den orauch des Vertragsgedankens ist, sondern daß sie notwendig zu einem sinn-en Gebrauch desselben überhaupt gehört, sozusagen zu seinen transzenden-n Bedingungen. Ja, daß es nicht nur den Gedanken eines wirklichen Vertrags nöglich macht, wenn man ihn nicht durch eine freie Individualität (ja, schen freien Individualitäten) „gesetzt" denkt, sondern daß er in Wahrheit h niemals nur durch solche Akte von Individuen, gerade in seinem eigent-en Kern, einfach „gesetzt" und gestiftet werden kann; daß er z. B. immer Gewalttätigkeit des anderen ausgesetzt wäre, wenn nicht *beide* Vertrags-ließenden, ja *alle* Individuen einer Gemeinschaft, sich an eine über ihnen tende Norm schon gebunden fühlten, welche alle verbindlich macht, die enseitige Freiheit zu achten und anzuerkennen. Was bloße Setzung und dukt schien, wird so, obwohl es Setzung bleibt, in Wahrheit zugleich auch on Voraussetzung solcher Setzung – in lebendiger und wesensnotwendiger heit.

. Die besonders erstaunliche Entdeckung aber ist diese, daß dieser Sachver-t sich auch in allen zunächst anderer Ansicht Verfallenen, wider ihren Willen l oft sogar ohne ihr Wissen, durchsetzt. Es ist z. B. geradezu ergreifend, zu en – und jedem sei solche Lektüre von Zeit zu Zeit dringend empfohlen –, etwa ein Rousseau in seinem Contrat social sich heilig müht, von seinen orauchbaren individualistischen Voraussetzungen aus und mit seinem unmög-en und einseitigen Begriff von angeborener menschlicher Freiheit das für unlösbare Problem zu meistern, wie aus solch reinem Egoismus Recht und

Vertrag überhaupt erwachsen könne. Und auch sonst haben wir oben immer wieder gezeigt, wie auch andere scheinbar absolute Gegensätze sich, meist wider Willen ihrer Vertreter, doch auch wieder zu lebendiger Einheit verbanden und Einseitigkeiten sich ergänzten.

Diese Erkenntnis bedeutet nicht etwa eine Abschwächung der oft bis zur Tragik sich steigernden Gegensätze des Lebens und der Meinungen. Vielmehr verlangt, wie wir ausführten, sogar gerade die Notwendigkeit eines Kampfes der Gegensätze für alles Leben, neben aller Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit, doch auch stets irgendwelche innere Einheit und Verwandtschaft.

Um auf unser philosophisches Gebiet im engeren Sinne zurückzukehren, so kann auch hier im Grunde nur diese Einsicht in die Notwendigkeit des Vorhandenseins von Gegensatz und Einheit zugleich (oder, was dasselbe ist: von der bloßen Dominanzunterschiedlichkeit aller jener Gegensätze) das Auseinanderfallen der Geschichte der Philosophie in ein Chaos unabhängiger und gegensätzlicher Meinungen (doxai) verhindern, das sonst unausweichlich ist. Nur so werden sich vor allem auch die Gegensätze der Philosophien der verschiedenen Völker, wie sie sich auch in der Geschichte unseres Einzelproblems und oft unter der Flagge eines und desselben Begriffs zeigen, letzten Endes doch nicht als sinnlose und absolute erweisen. Sondern es wird trotzdem immer – freilich vielleicht nur als ferne Idee – ein Vereinigungspunkt sich zeigen oder vielmehr, besser gesagt, nicht nur ein Punkt, sondern ein Ganzes, zu dem sie doch schließlich alle gehören und in dem sie immer nur Dominanzunterschiede derselben Ingredienzien und Momente sind und sein dürfen, wenn sie ihre Verbindung mit dem Einen Leben nicht verlieren sollen, aus dem wir alle stammen, das uns alle umschließt und das auch ohne uns nicht sein kann. Ist es zuviel gesagt, wenn man diese Lebenslage auch so ausdrückt: daß für jeden einzelnen – sei es Individuum oder Volk – immer all das, was die Dominanzen seines eigenen Lebens zurücktreten lassen und zurücktreten lassen *müssen*, dasjenige sei, was wir als „sein Schicksal" zu bezeichnen gewöhnt sind; das ihm aber eben deshalb im Grunde nicht fremd und drohend, sondern als seine notwendige Ergänzung gegenübersteht; als etwas, mit dem sich zu versöhnen und zu vereinen, seine eigentliche und tiefste Aufgabe ist – wäre es zunächst auch nur in der Vorausschau philosophischer Erkenntnis.

# KANT UND DIE GEGENWART[1]

*Von Helmut Folwart (Breslau),* z. Zt. im Osten

„Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in h und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, hließt ein neues Organ in uns auf“[2].

Zu diesen und ähnlichen Betrachtungen wird Goethe angeregt, als er in Heinths Anthropologie sein Denkvermögen als *„gegenständlich* tätig“ gekennichnet findet, womit ausgesprochen sein soll, „daß mein Denken sich von den egenständen nicht sondere, daß die Elemente der Gegenstände, die Anschaugen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen wern, daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei“[3]. s ist Goethes geniale Art, anzuschauen und zu forschen, die sich an den Gegenänden entfaltet und in dieser Entfaltung an den Gegenständen ihrer selbst ihrer Besonderheit gewiß wird; die in aller Hingabe an die Sachen und aller estaltung an den Sachen nur ihr eigenes Gesetz erfüllt, in allem anschauenden mpfangen zugleich aus sich heraus denkend formt, in allem Denken nie den oden der Anschauung verliert; und die so, indem sie der Mannigfaltigkeit der egenstände gemäß immer neue Organe entwickelt, damit nur den gewaltigen rganismus einheitlicher Welterfassung auseinanderlegt, der alle vielfältigen rfahrungsstoffe im Sinn ursprünglicher Art des Erlebens prägt.

Nur einer feinen, aber bedeutungsschweren Wendung des Sinns jener Goethehen Sätze bedarf es, und wir könnten uns keinen besseren Ausdruck denken r das, was Kant im Grunde in der Philosophie erstrebt und geleistet hat. enn auch Kant ging es in gewisser Weise darum, daß das „Denken sich von n Gegenständen nicht sondere“, daß es nicht in leerer Widerspruchslosigkeit r in sich selber seine eigenen Ansätze fortspinne, ohne wirklich Reales zu fassen. So aber war es bis dahin immer wieder in der Metaphysik geschehen, der man „bloß seine abgesonderte Vernunft“[4] zu befragen pflegte, um die öchsten Probleme der Erkenntnis zu lösen. Kant nun suchte nach den Bedinngen, unter denen das Denken mit den Gegenständen verbunden bleibt, 'irklichkeit ergreift, d. h. eben Erkennen ist. Und er entdeckte diese Bedinngen in dem Anschauungsbezug des Denkens: Es muß anschaulich gegeben

---

[1] Diese Abhandlung ist das erste Kapitel einer größeren Arbeit über „Die kritihe Philosophie und das Problem der Geschichte“, die ich jedoch wegen erneuter inberufung zum Wehrdienst nicht vollenden konnte.

[2] Goethe, Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort (1823). ıb.-Ausg. 39, S. 49.

[3] Ebd. S. 48.

[4] Kant, Prolegomena, § 4.

sein, was als Gegenstand soll erkannt werden können; und dieses Erkennen bedeutet ein Denken des anschaulich Gegebenen. Anschauung und Denken wirken zusammen, wo Erkenntnis vorliegt. Aber sie werden von Kant streng unterschieden, gerade um jedes für sich in seinem besonderen Beitrag erfassen und um beide zusammen in der Einheit ihrer gemeinsamen Leistung verstehen zu können.

Doch indem sich eben in dieser Leistung gegenständliche Wirklichkeit unserem Erkennen erschließt, indem sie nur durch diese Leistung für unsere Erkenntnis ist, nimmt sie notwendig das Gesetz des Erkennens in sich auf und stellt sich dar als im Denken faßbare Einheit anschaulich gebbarer Mannigfaltigkeit, wer immer ihr erkennend gegenübertreten, diese Mannigfaltigkeit anschauen und ihre Einheit denken mag. Allgemeingültige Einheit eines Mannigfaltigen: nichts anderes bedeutet die Gegenständlichkeit des Wirklichen um uns her. Und so wird bereits mit diesem ersten Ansatz der erkennende Mensch zur Welt der erkennbaren Gegenstände in unlösbaren Bezug gesetzt.

Aber handelt es sich wirklich noch um den erkennenden *Menschen*? Zwischen dieser Kantischen Einheitsbeziehung von Gegenstandserkenntnis und Erkenntnisgegenstand und der Goetheschen Verbundenheit von Mensch und Welt liegt jene Wendung, durch die Kants Fragestellung zurücktritt von der Fülle erfahrener Lebenswirklichkeit, um die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu ergreifen, jene Wendung, die sich darstellt als der Übergang von der empirischen zur transzendentalen Betrachtungsweise. „Kant hat persönlich und existentiell von Goethe nichts gewußt, aber er hat ihn *gedacht*". So hat einmal Alfred Baeumler[5] treffend Unterschied und Einheit der beiden Großen gekennzeichnet; und dieses Verhältnis bewährt sich auch hier. Nicht der konkrete Mensch mit seinem Streben nach Welt- und Selbsterkenntnis, seiner Arbeit der Selbstbildung in der Auseinandersetzung mit den Forderungen der Welt steht für Kant im Blickpunkt, und sei es auch das Genie, welches, nach Schillers Wort, „unter dem dunkeln, aber sicheren Einfluß reiner Vernunft nach objektiven Gesetzen verbindet" und gerade in solcher „schönen Übereinstimmung . . mit den reinsten Resultaten der spekulierenden Vernunft" seinen „philosophischen Instinkt" zeigt[6]. Sondern jene objektiven Gesetze der reinen Vernunft selbst gilt es zu erhellen, die, Erkenntnis und Gegenstand übergreifend, mehr oder weniger dunkel unser Wirklichkeitserleben durchflechten und gliedern.

Bei aller Verschiedenheit der Fragestellung aber ist es nun das Wunderbare dieser Kantischen Philosophie, wie auch sie in dieser ganz anderen Schicht der Betrachtung ihre innere Hingeordnetheit auf die großen Gesetze der Wirklichkeit bewährt, wie sie ihre Grundeinsicht als ein lebendiges Organon der Erkennt-

---

[5] Baeumler, Kants Kritik der Urteilskraft, I, 1923, S. VI.
[6] Schiller an Goethe, 23. 8. 1794.

an jedem neuen Gegenstand zu neuer Leistung steigert, wie sie an dem ritt für Schritt sich enthüllenden Reichtum der Welt als an immer neuen fgaben gleichsam die in ihr angelegten Möglichkeiten entfaltet und sich wie einem innersten bildungskräftigen Keim im erweckenden Licht vielfältig tufter Wirklichkeit in geradezu organischer Einheitlichkeit, wenn auch frei- in ganz anders hartem Kampf um die Bewältigung ihrer Aufgaben, als es ses Bild auszudrücken vermag, in der Richtung eines umfassenden Welt- und bsterkennens entwickelt. Bis in die Zeit seiner schwindenden Kräfte war es nts Bemühen, seitdem sich ihm jenes Organon erschlossen hatte, immer neue rmen, immer neue Seiten der Wirklichkeit zu erhellen und – in schließlich zehrendem Ringen – in die Einheit philosophischen Begreifens hineinzu- ingen. Und so mag sich wohl der Gedanke regen, daß er die Möglichkeiten ner Entdeckung noch keineswegs erschöpft hat, daß wir vielmehr darin ein rmächtnis und einen Auftrag an die philosophische Forschung erblicken rfen, der uns über den Kreis der philosophischen Leistungen Kants, ja über n Bereich seiner Probleme und seiner lebendigen Wirklichkeitserfahrung naus als immer wieder anpassungsfähiges Werkzeug zu einheitlich ausgreifen- r philosophischer Weltdurchdringung zu leiten vermöchte.

Blicken wir nun um uns in die gegenwärtige philosophische Arbeit, so finden r hier gegenüber der großen Kantischen Leistung ein eigentümlich zwie- ältiges Verhältnis. Wir leben heute wieder in einem hohen Gefühl neuer irklichkeitsverbundenheit, in unmittelbarer Fühlung mit dem Dasein und nen großen Problemen, in neuem Bewußtsein auch von den metaphysischen ntergründen des Lebens. Hatte sich bereits die Phänomenologie gegenüber em konstruktiven Theoretisieren auf ihre Weise unter die Losung „Zu den chen selbst!" gestellt, den Sinn, in dem die Welt jedermann als wirklich end gilt, aufzuklären gestrebt und die ontologische Untersuchung der ein- nen, phänomenologisch in ihrer Konstitution zu erhellenden „Seinsregionen" fordert, so unternahm es alsbald eine neue Ontologie, an dem Verfahren der änomenologie geschult, doch unabhängig von deren Sondervoraussetzungen, in ausgesprochener Wendung gegen sie, nun nicht mehr nur „Phänomene", scheinungen, sondern jetzt wirklich die Sachen, wie sie an sich selbst sind, r Geltung zu bringen und die ganze Breite der Erfahrungswelt auf ihre kate- rialen Aufbaugesetze hin zu erforschen. „Es genügt heute nicht, zurück zu n Phänomenen zu gehen, wie Husserl es forderte. Zurück an die Erde müssen r, zurück ins Leben. Was wir brauchen, ist eine Philosophie, die ‚aus' dem ben kommt – statt aus der Studierstube – und seine Fülle noch an sich hat"[7].

[7] Nicolai Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, 1931, S. 97. – Vgl. erzu und zum folgenden überall Helmut *Folwart:* Kant, Husserl, Heidegger; Kriti- mus, Phänomenologie, Existenzialontologie; Verlag Dr. Hermann Eschenhagen, eslau 1936.

Unbelastet von systematischen Voreingenommenheiten, frei von Einheitskonstruktionen welcher Art immer, sucht die Ontologie die Wirklichkeit zu fassen in ihrer offenbaren Vielgestaltigkeit und ihrer metaphysischen Unergründlichkeit, um die großen Probleme des Seienden, die Eigenart der einzelnen Seinsschichten und ihren Zusammenhang untereinander ohne vorzeitiges Schielen nach ganzheitlichem Abschluß in gewissenhafter Analyse herauszuarbeiten.

Gerade aus solcher Haltung heraus entdeckt man in Kants Hingabe an die Sachen, in seiner Richtung auf gegenstandsgebundenes und gegenständlich erfülltes Denken einen Zug tiefster Verwandtschaft mit wesentlichsten eigenen Anliegen. Über einseitig logisch-methodologisch gerichtete Kantdeutungen vergangener Jahrzehnte hinweg erkennt man in Kant hinter dem Kritiker den großen Metaphysiker, dem es im Grunde doch immer nur darum ging, die unbedingten Wirklichkeitsgehalte gegenüber dem fruchtlosen Bemühen der Metaphysik, wie er sie vorfand, zu retten und ihr Eigenwesen und Eigenrecht zu begründen. Rückt Kant damit in die Nähe gegenwärtigen Bemühens um die Wirklichkeit, so tritt er zugleich auch wieder in den Zusammenhang der großen Überlieferung deutschen Philosophierens, aus dem ihn jene einseitige Auslegung künstlich herausgerissen hatte[8].

Aber die zunehmende Einsicht in die „metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“[9] ließ in anderer Hinsicht auch wieder den inneren Abstand hervortreten, der uns von Kant und seiner Zeit trennt. Kants Metaphysik erweist sich in vielem als durchaus zeitbedingt, seine tiefsten Einsichten erscheinen in einem uns fremdartigen Gewand. War seine Erkenntniskritik in der Deutung einer positivistisch, antimetaphysich gestimmten Epoche bald als leer von echtem Wirklichkeitsgehalt erschienen, so war sie nun, metaphysisch belastet, um so weniger annehmbar. Daß Kant allen Wirklichkeitsbezug in einer „Metaphysik“ des „Bewußtseins überhaupt“ verankerte, daß seine Lehre transzendentaler Idealismus, daß sie Subjektivismus war, das riß die Kluft auf zwischen ihm und unserer Verbundenheit mit dem Realen im weitesten Sinn, das uns objektiv gegeben ist.

Angesichts dieser Lage hat Nicolai Hartmann, dessen groß angelegte Ontologie auch den Gesamtertrag aller bisherigen Bearbeitung der einschlägigen Probleme für unsere Seinserkenntnis auszuwerten sucht, die „Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie“ gefordert und selbst einen Beitrag dazu geliefert[10], ja in seinem gesamten, breit aus

[8] Vgl. Max Wundt, Kant als Metaphysiker. 1924.

[9] Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von Heinz Heimsoeth: Kantstudien 29, 1924 S. 121 ff.

[10] Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie: Kantstudien 29, 1924, S. 160 ff.

enden Werk in immer wieder aufgenommener Auseinandersetzung auf ver-
iedensten Gebieten diese Scheidung gefördert. Es muß der Versuch gemacht
rden, „den bleibenden Erkenntnisertrag von Kants Arbeit an den großen
undproblemen der Philosophie, abgelöst von den Vorurteilen seiner Zeit und
nen eigenen metaphysischen Neigungen, zusammenzufassen". Dann mögen
e ‚metaphysischen Hintergründe' im Denken Kants", die im einzelnen so
rk die Zeitbedingtheit dieses Denkens verraten, sich vielmehr als „Vorder-
inde" erweisen, „gegen die sich erst der wirkliche Tiefsinn jener Einsichten
Denken Kants durchsetzen mußte"[11]. Diese Einsichten stehen, auch nach-
m das System, der transzendentale Idealismus, gefallen ist. Denn Kant ge-
rt, wie Hartmann darlegt, zu jenen Denkern, deren Größe nicht in der Kühn-
t konstruktiver und daher schlecht gegründeter Systematik liegt, sondern in
r Aporetik, in der „Unbeirrbarkeit der echten Forschertendenz, die es mit
ler sich ergebenden Schwierigkeit aufnimmt und nötigenfalls mit ihr das
stem durchbricht"[12].

Was also bleibt, wenn wir die Kantische Philosophie in diesem Sinn auf ihren
bergeschichtlichen" Bestand hin durchforschen, von dem wir heute noch zu
nen haben? Da sind zunächst jene Einsichten, die „sich am besten als
änomenologische Elemente im Denken Kants bezeichnen" lassen[13]. Wir
den Beiträge zur Phänomenologie der Urteile, zur Phänomenologie von Raum
d Zeit, zur Phänomenologie des Ästhetischen, des Organischen, des Sittlichen;
r allem aber ist das unbeirrbare Festhalten Kants am natürlichen, am „em-
ischen" Realismus ein hoch bedeutsames phänomenologisches Motiv. – Dazu
mmen dann Motive aporetischer Natur, Herausarbeitung von Problemen, die
h auf Grund des Phänomenbestandes ergeben[14]. Hier überall steht Kant
ch durchaus diesseits jeder standpunktlichen Entscheidung, „diesseits von
ealismus und Realismus". Hier befindet er sich auf einem Boden, den er
rchaus mit der gegenwärtigen Ontologie teilt. – Sobald er aber darüber hin-
sgeht und an die Lösung der Probleme schreitet, verfällt er dem konstruk-
en Zug des transzendentalen Idealismus. Und darin ist seine Ferne von
serer Gegenwart und seine geschichtliche Bedingtheit nach Hartmanns Urteil
gründet. Sie liegt, kurz gesagt, darin, daß er bei aller Hingegebenheit an die
bbleme des Wirklichen im Grunde eben doch nicht die Sachen selbst gibt,
ndern nur ihr Bild im Erkennen, daß er sie nur gibt im Medium des sach-
üllten, des gegenständlich gebundenen Denkens; sie liegt darin, daß er nicht
schlicht dem Gegenstand hingegebener Haltung forscht, wie sie dem naiv-

---

[11] Hartmann, Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. Abh. d. Preuß.
. d. Wiss., 1936, Phil.-Hist. Kl. Nr. 5, S. 40 u. Anm.

[12] Kantstudien 1924, S. 167.

[13] Ebd. S. 175.

[14] Ebd. S. 180 ff.

natürlichen Menschen, wie sie auch dem positiven Wissenschaftler eigen ist, und wie sie heute die neue Ontologie bewußt aufnimmt[15], sondern die reflektierte Einstellung der Erkenntnistheorie zu grundlegender Bedeutung in der Philosophie erhoben hat. Auch die moderne Ontologie freilich kann in der „Diesseitsstellung“ nicht verharren[16]. Aber sie entscheidet sich, entsprechend der natürlichen Einstellung, für einen Realismus, der sie in der Objektrichtung das Seiende finden[17] und Schritt für Schritt, einzig den Problemen zugewandt, durchforschen läßt.

Es ergibt sich also, daß es eine Reihe hervorragender Einzeleinsichten Kants ist, die über den Wandel der Standpunkte hinweg sich als gegründet und tragfähig erweist; daß aber darüber hinaus seine eigentlich systematische Leistung einheitlicher innerer Verknüpfung als bloße metaphysische Konstruktion abgelehnt wird.

Hier aber erhebt sich nun die Frage: Sollte nicht auch diesem innersten Anliegen des Kantischen Philosophierens eine Einsicht entsprechen, die über die wie immer zeitgebundene Erscheinungsform des Kantischen Systems hinaus philosophische Bedeutung besitzt? Gewiß läßt sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen, und gewiß ist Kant in seiner Kampfstellung gegen die dogmatische Metaphysik selbst mannigfach durch metaphysische Voraussetzungen bedingt, die wir nicht mehr zu teilen vermögen. Aber gerade wenn wir uns die geschichtlichen Umstände seines Philosophierens gegenwärtig halten, wird, indem wir aus eigenem Problemverständnis an seinem Ringen um die Lösung teilnehmen, wie von selbst das bloß Zeitbedingte von seinen Ergebnissen abfallen, und deren übergeschichtlicher oder vielmehr deren geschichtlich lebendiger Sinn wird sich uns neu zu eigen geben.

So wollen wir im Hinblick auf jenes Problem, das offenbar für Kant von grundlegender Wichtigkeit ist, in der Gegenwart aber weitgehender Ablehnung begegnet, die Bedeutung Kants für die Gegenwart abzuwägen versuchen. Es ist unsere Überzeugung, daß Kant uns, auch auf das Ganze seines Werkes gesehen, noch heute etwas zu sagen hat. Dabei können wir freilich nicht die Gegenwart in der ganzen Breite ihrer Fragestellungen behandeln, sondern nur einige bedeutende Richtungen hervorheben. Entscheidend von Kantischen Voraussetzungen bestimmt, verdanke ich besonders der immer wieder aufgenommenen Beschäftigung und inneren Auseinandersetzung mit den tief durchdachten, auf sorgfältigsten Analysen aufgebauten und umfassend angelegten Werken Nicolai Hartmanns wertvollste Bereicherung. Dazu hat Arnold Gehlens Buch über den Menschen dieses unerschöpfliche Problem in völlig neue Sicht

[15] Vgl. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, S. 51 f.
[16] Ebd. S. 84, 151 f., 158.
[17] Vgl. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925, S. 192.

ickt. Auch den Anregungen, die Wilhelm Burkamps die widerstreitenden prüche weise abwägendes philosophisches System gab, wurde an einzelnen len nachgegangen. Denn natürlich ist es in dem vorliegenden Rahmen nicht glich, diesen Werken auch nur im entferntesten gerecht zu werden. Wir vernen nur, Kants Gedanken im Hinblick auf diese Gegenwartsprobleme nachenken und ihre Tragfähigkeit an ihnen zu erproben.

Kants reflektierte Einstellung, seine Richtung auf Kritik der Erkenntnis, ist Zusammenhang mit der geschichtlichen Lage, die Kant vorfand, voll verndlich. Die vergeblichen Anstrengungen der alten Metaphysik, der Lebens- Erkenntnisbedeutung der ihr anvertrauten Gegenstände menschlichen chsinnens durch die Festigkeit und Gegründetheit ihrer Lehrgebäude gerecht werden, auf der einen Seite, der methodisch sichere Gang der mathematien Naturwissenschaft, die auf ihrem freilich begrenzten Gebiet von Erfolg Erfolg schritt, auf der anderen – dieser Gegensatz führte Kant, den metasische Fragen zutiefst bewegten, zu dem Unternehmen grundsätzlicher Klä- g des Problems der Erkenntnis, um über ihre Möglichkeiten und Grenzen gültige Gewißheit zu erlangen. Damit war das Problem des Rechts der taphysik an der Wurzel gepackt. Und Kant wurde in seinen Untersuchungen einen völlig neuen Gegenstandsbegriff geführt, der sich von dem Hinternd der dogmatisch-metaphysischen Auffassung vom Erkennen der Dinge r um so plastischer abhob.

Was war es denn, was die quälende Unsicherheit und den nagenden Zweifel die kühnen Gedankenbauten der Metaphysik hineintrug? Dies, daß sie die le Bedeutung ihrer alle Erfahrungsmöglichkeiten überfliegenden Systeme ht zu begründen und nicht zu verbürgen vermochte. Aus den gedanklichen nstruktionen hindurchzustoßen zu gesicherter Wirklichkeit, das war es, was nt beabsichtigte. Wie kann das Denken Wirklichkeit erfassen? Wann ist Den- Erkennen? „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was n in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“[18]. Die Beziehung unserer nlichen Vorstellungen auf ihren Gegenstand mag begreiflich scheinen; denn beruhen auf jeweiligen „Affektionen“[19]. Sie sind daher aber auch für die Mephysik, die notwendigen Einsichten über alle Möglichkeit erfahrungsmäßiger chprüfung hinaus vermitteln will, bedeutungslos; allein das reine Denken nn Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis verbürgen. Wie aber l unser Verstand, der keine Einwirkung von den Dingen empfängt, der aber ensowenig die Dinge etwa selbst erst hervorbringt, gegenständliche Ernntnisse gewinnen?

[18] Kant an Marcus Herz, 21. 2. 1772.
[19] Kritik der reinen Vernunft, B, S. 93.

Im Ringen mit diesen Fragen erschließt sich Kants Nachdenken jene Gegenstand und Erkenntnis umspannende Sphäre gemeinsamer Bedingungen, die den Gegenstandsbezug der Erkenntnis und die Erkennbarkeit der Gegenstände begründen, zugleich aber die Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung einschränken. „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“[20]. In dieser Kantischen Formel erblickt Nicolai Hartmann einen „wahrhaft genialen Grundsatz“. Denn im Unterschied von anderen philosophischen Identitätsthesen gibt sie „in knappen Worten das allein Notwendige und Zureichende, nicht mehr und nicht weniger“. Nicht Subjekt und Objekt als ganze werden identisch gesetzt: Bewußtsein und Gegenstandswelt müssen geschieden bleiben; aber in dieser Geschiedenheit muß ein Identisches sein, das die Beziehung herstellt[21].

Sofern aber diese Erkenntnis der Gegenstandsvorstellung der dogmatischen Metaphysik abgerungen ist, die ein abstraktes Korrelat unseres Denkens als das Absolute setzt, ist für Kant besonders die Einsicht in die Anschauungsbedingungen der Gegebenheit des Realen entscheidend wichtig. Der in bloßen Begriffen nicht zu fassende anschauliche Charakter von Raum und Zeit rückt diese notwendigen Formen anschaulicher Gegebenheit heraus aus der Schicht bloß begrifflicher Bestimmtheit, trennt daher grundsätzlich das räumlich-zeitlich Gegebene von aller dogmatisch-metaphysisch vorgestellten absoluten Gegenständlichkeit. Über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus sind Raum und Zeit „Nichts“. Doch als Formen anschaulicher Gegebenheit sind sie so real wie die Erfahrungsgegenstände, die ihren Bedingungen gemäß gegeben sind. Ihre „transzendentale Idealität“ gehört unlösbar mit ihrer „empirischen Realität“ zusammen. In dieser Einheit von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus ist die Ablösung der besonderen Gegenstandsform und Gegebenheitsart der Naturwirklichkeit von der abstrakt-metaphysischen Welt dogmatisch gedachter Dinge an sich vollzogen.

In diesem Heraustreten aus dem schemenhaften Hintergrund metaphysischer Gegenstände, in dieser Gestaltung gemäß Bedingungen möglicher Erkenntnis, in der damit gegebenen Abgestimmtheit auf die allgemeine Möglichkeit subjektiver Erfassung bestimmt sich die der verabsolutierenden Vorstellungsweise dogmatischer Metaphysik gegenüber eigentümlich subjektbezogene Objektivität des Erfahrungsgegenstandes. Die Sphäre übergreifender, „transzendentaler“ Gesetzlichkeit erscheint in ihrem Abstand von dem Bereich absoluten Ansichseins als eine Subjektsphäre, als die Sphäre des „transzendentalen Subjekts“ oder des „Bewußtseins überhaupt“, von der die Gegenstände der Erkenntnis

---

[20] Ebd. B, S. 197.

[21] Kantstudien 29, 1924, S. 186; Metaphysik der Erkenntnis, 2. A., S. 147, 339

agen und umfangen sind: Die Bedingungen dieser Gegenstände sind „sub-iv", sofern sie nicht auf der Seite der Dinge an sich stehen, weiter, sofern sie n noch nicht selber die Naturobjekte sind, sondern ihnen „zugrunde liegen", schließlich, sofern sie zugleich gemäß jenem transzendentalen Bezug am jekt und seinen Erkenntnisvollzügen aufweisbar und greifbar sind. Die not-ıdigen Bedingungen der Gegebenheit erfassen wir als reine Formen der chauung – und daher ist die räumlich-zeitlich gegebene Natur Erscheinung –, Einheitsgesetze gegenständlicher Verknüpfung des gegebenen Mannigfalti-l als reine Verstandesbegriffe – der Verstand schreibt der Natur die Gesetze So ergreifen wir die allgemeine Bestimmtheit der Gegenstände als solcher den Bedingungen möglicher Erfahrung; und deshalb ist es einerlei, ob wir der „notwendigen Gesetzmäßigkeit *der Dinge* als Gegenstände der Erfah-g" oder von der „notwendigen Gesetzmäßigkeit *der Erfahrung* selbst in sehung aller ihrer Gegenstände überhaupt" reden, wenn auch Kant wegen damals von der dogmatisch-metaphysischen Vorstellungsweise her drohen-Gefahr des Mißverstehens die zweite Ausdrucksweise vorzieht[22].

Nicolai Hartmann hat die innere Folgerichtigkeit dieses transzendentalen alismus überzeugend herausgearbeitet. Dieses System dürfe sich mit Recht „kritische" nennen, da es kein Problem abweise und auch aus seinen eigenen nsequenzen heraus nicht leicht anzugreifen sei[23]. Nicht nur jene „geniale" rmel des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile", auch die Lehre n den zwei Stämmen der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, mit der nt die Einseitigkeiten des Empirismus und des Rationalismus überwindet d in höherer Synthese aufhebt, findet seine Anerkennung. In diesem „Zwei-tanzensystem der Erkenntnis"[24], in das er freilich lieber statt Denken und schauung apriorische und aposteriorische Erkenntnis überhaupt einsetzt, nt Hartmann in originaler Aufrollung des Problems die Gewähr dafür ge-ben, in „projektivem" Denken aus unserer Bewußtseinsimmanenz heraus den anszendenten" Gegenstand gewissermaßen im Schnittpunkt zweier hetero-ner, im Bewußtsein ansetzender Relationen festzulegen. So scheinen ihm in Kantischen Lehre vom Bewußtsein überhaupt wesentliche Strukturvoraus-zungen der neuen Ontologie bereits gegeben: „Läßt man an den Bestim-ngen dieser Sphäre den Rest des Subjektivismus fallen, streicht man aus ihr vieldeutige Fiktion des transzendentalen Subjekts, und behält man vom griff des ‚transzendentalen Idealismus' nur das Moment des ‚Transzenden-en' ohne das der ‚Idealität' bei, so steht man mitten in der kritischen Onto-

---

22 Prolegomena, § 17.
23 Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl., S. 148.
24 Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938, S. 460 f.; vgl. Met. d. Erk., Aufl., S. 281 ff., 421 ff.

logie, deren Bedingungen der Möglichkeit von den Kantischen lediglich durch ihren Seinscharakter unterschieden sind. Die umspannende Sphäre der Prinzipien erweist sich dann unmittelbar als Seinssphäre"[25].

So finden wir weitgehende Übereinstimmungen, in der Grundauffassung aber klafft der Gegensatz um so schroffer. Der Idealismus und Subjektivismus der Kantischen Lehre bilden die unüberschreitbare Kluft. Gewinnt Kant in kritischer Besinnung auf die Möglichkeiten der Erkenntnis und von diesen her die Grundgesetzlichkeiten gegenständlichen Seins, so will Hartmann durch diese Schicht erkenntnisbezogenen Gegenüberstehens hindurchstoßen auf das Seiende, wie es an sich selber ist, gleichgültig gegen Erkanntwerden oder Nichterkanntwerden, mit eigenen Strukturen, die nur zum Teil mit denen des Erkennens übereinstimmen (auf diese „partiale" Identität müßte Kants oberster Grundsatz eingeschränkt werden)[26]. Der Idealismus scheint Hartmann den natürlichen Realismus wohl aufzunehmen, aber in Form eines untergeordneten Standpunkts[27], der Subjektivismus das Ansichsein des Seienden aufzuheben. Gegenstandskategorien sind eben nicht Verstandesbegriffe, Raum und Zeit sind nicht nur Anschauungsformen, sie stehen durchaus auf der Gegenstandsseite.

Wir müssen in der Auseinandersetzung mit diesen Einwürfen den Sinn der Kantischen Lehre genauer entwickeln.

Beginnen wir mit dem Problem der reinen Anschauung! Hier bietet besonders die Raumlehre Anlaß zu weiterer Erörterung. – In der transzendentalen Ästhetik, in der Kant die Formen der reinen Anschauung behandelt, findet Hartmann „ein lehrreiches Bruchstück zur Phänomenologie von Raum und Zeit"; er würdigt auch durchaus die Lehre vom Raum als der Bedingung geometrischer Gesetzlichkeit[28]. Aber entschieden wendet er sich gegen die Auffassung des Raumes als einer Anschauungsform und gegen die Begründung der mathematischen Urteile auf Anschauung. Denn die Anschauungsform sei als die des Subjekts gemeint und nicht als Eigenart des Gegenstandes. Mathematische Urteile meinen durchaus kein „ich denke so" oder „ich muß so denken" und ebensowenig ein „ich muß so anschauen". Sie sprechen vielmehr einfach ein „es ist so" aus. Sie sagen ein Sein aus und nicht ein Denken oder Anschauen[29].

Wir wollen auf diesen besonderen Fall des Vorwurfs des Subjektivismus hier nicht weiter eingehen. Wir wenden uns sogleich der Kritik eines Denkers zu, der, von ganz anderen Voraussetzungen herkommend, ebenfalls die Bindung der Raumgesetzlichkeit an die Anschauung, doch in einem anderen

---

[25] Met. d. Erk. S. 190; vgl. auch 196.
[26] Ebd. S. 348 ff.
[27] Ebd. S. 195.
[28] Kantstudien 29, S. 176.
[29] Vgl. Zur Grundlegung der Ontologie, S. 245 f.

aufs schärfste ablehnt. Wilhelm Burkamp sieht, hier in offenbarer Über-
immung mit Tendenzen der Marburger Neukantianer, doch in einer prag-
stisch-konventionalistischen Wendung, in Kants Lehre von der reinen An-
ıung „eine Erkenntnistheorie, die jede echt mathematische Ellenbogenfrei-
in bezug auf die grundlegenden Voraussetzungen für einen geometrischen
ınkenbau ebenso wie jedes vernünftige Zweifeln an ihrer Gültigkeit aus
enz der Gültigkeit einer genau bestimmten Struktur, eben der euklidischen,
ietet"[30]. Hatte Hartmann die Kantische Phänomenologie des Raumes durch-
gewürdigt, so findet Burkamp in dem phänomenologischen Moment der
ischen Philosophie das eigentlich Fragwürdige. „‚Metaphysische Erörte-
' Kants ist tatsächlich nichts anderes als Wesensschau im Sinne Husserls:
kann es sich allein *so* vorstellen; das ist genau das, was in klarer Hervor-
ıng Husserl mit seiner Wesensschau meint"[31]. Mit der Trägheit phänomeno-
cher Evidenz hat sich die Kantische Anschauungslehre dem wahren wissen-
ftlichen Fortschritt in Geometrie und Physik entgegengestemmt. Aber
eßlich ist die Forschung über sie hinweggeschritten. „Welche Raumord-
g gilt, ist .. nur Partialkonvention des ganzen Systems physikalischer Kon-
ionen, die nur in ihrer Gesamtheit der Verifikation durch Erfahrung zu-
glich sind"[32].

ewiß erkennt Burkamp bei Kant auch die über die phänomenologischen
nente hinaus auf einen Idealismus schöpferischer Freiheit hindrängende
tung[33]. Aber in bezug auf das Raumproblem scheinen gerade in Kants kriti-
r Philosophie starke Motive die Bindung an die Anschauung zu fordern.
das ist der Punkt, der uns hier besonders fesseln muß. Wir finden nämlich
Überraschende, daß der junge Kant durchaus den Gedanken hatte, es
ıten auch nichteuklidische Räume möglich sein. „Eine Wissenschaft von
ı diesen möglichen Raumesarten wäre ohnfehlbar die höchste Geometrie,
ein endlicher Verstand unternehmen könnte"[34]. Er sah damals Raum und
dehnung gegründet auf den metaphysischen Grundbestand der Welt, auf
Substanzen und auf ihre Kräfte, durch die allein es Verbindung, Ordnung
somit auch Raum gebe[35]. Die Dreidimensionalität der existierenden Welt
hien ihm daher bedingt durch das besondere Wirkungsgesetz der Kraft-
en, die sie zusammensetzen; auch unsere Seele unterliegt nach dieser Auf-
ung als Substanz dieser Welt in ihrem passiven und aktiven Verhalten, in
n Eindrücken und ihrem Handeln, demselben Wirkungsgesetz. So ist „die

[30] Burkamp, Wirklichkeit und Sinn, 1938, § 782.
[31] Ebd. § 957.
[32] Ebd. § 785.
[33] Ebd. § 958; 794.
[34] Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Ak.-Ausg. I, S. 24.
[35] Ebd. S. 23.

Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Ab- messungen sich vorzustellen“[36], aus der Beschaffenheit der Welt an sich selbst in die wir eingeordnet sind, metaphysisch abgeleitet.

Gerade hier aber mußte die kritische Besinnung eine grundstürzende Wand- lung bewirken. Wie kann solche Einsicht in metaphysische Notwendigkeiten de Wirklichkeit möglich sein? Kann nicht gerade unser „endlicher Verstand“ nu erkennen, was ihm durch die Sinne gegeben ist? Und kann er nicht als not wendige Gesetzlichkeit nur erfassen die Bedingungen der Möglichkeit der Ge gebenheit von Gegenständen, Bedingungen, die eben mit seiner Endlichkei aufs engste zusammenhängen? So muß sich das gesamte Verhältnis umkehren Es kann nicht mehr die metaphysische Natur der Dinge als Grund unsere Raumanschauung erkannt werden. Vielmehr müssen uns Dinge, die wir al solche sollen erkennen können, gemäß den Notwendigkeiten unserer Raum anschauung gegeben sein. Wir erfassen Wirklichkeit nur gemäß diesen Bedin gungen, nur als Erscheinung. Was sie abgesehen von diesen Bedingungen sei mag, ist kein Problem möglicher Erkenntnis. Wohl beziehen wir notwendig di Gegebenheiten, sofern sie uns als objektiv bestimmt gegenüberstehen, auf de Gedanken eines Gegenstandes überhaupt. Aber dieser Gedanke bleibt, getrenn von den Bedingungen der Erscheinungswelt, leer.

Noch wird er in den Prolegomena auf den metaphysischen Grund der Er scheinungen bezogen, wenn es von der Vorstellung vom Raum heißt, daß si „dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkomme gemäß sei“, keinswegs aber „dem Objekt völlig ähnlich“[37]. Hier ist in de unmittelbaren Spannung zwischen Ding an sich und unserer Sinnlichkeit Ur sprung und Sinn der Subjektivismusthese greifbar vor Augen gestellt: sie gil der Abwehr der dogmatischen Ontologie. Ja, gegenüber den absoluten „Ob jekten“ wird der Raum hier fast allzu nah an die Subjektivität der Empfindun herangerückt, von der ihn die Kritik der reinen Vernunft „als Bedingung äuße rer Objekte“[38] deutlich scheidet.

Indem sich aber der Objektbegriff immer mehr von den Voraussetzungen de alten Verstandesmetaphysik löst und im Sinn des kritischen Gegenstands gedankens erfüllt, wird im Opus postumum das alte metaphysische Probler vom Raum als bedingt und gestaltet durch die ihn durchwirkenden Kräfte i neuer Gestalt, auf der neuen kritischen Grundlage wieder aufgenommen. Kar unterscheidet hier den „empfindbaren Raum“, den „Gegenstand der empir schen Anschauung desselben“, als den „Inbegriff der bewegenden Kräfte de Materie, ohne welche er kein Gegenstand möglicher Erfahrung und als le

---

[36] Ebd. S. 24.
[37] Prolegomena, § 13, Anmerkung II, Ende.
[38] Kritik der reinen Vernunft, A, S. 23; vgl. B, S. 44 f.

kein Sinnenobjekt sein würde"[39], von dem nur denkbaren leeren Raum als ßer Form der empirischen Anschauung"[40]. Der Raum unserer Erfahrungs- lichkeit ist von Kraftwirkungen erfüllt, aber durch den mit der Unter- idung gegebenen Bezug auf den Raum als Form der Anschauung von aller aphysischen Verabsolutierung frei.

ieser Schritt über die alte Metaphysik hinaus ist nicht mehr rückgängig zu hen. Er bleibt die notwendige Voraussetzung für alle Weiterentwicklung Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie. Erkenntnis ist auf Bereich der Erfahrung und auf deren notwendige Voraussetzungen einge- änkt. Selbstverständlich hat es seinen guten Sinn, die Naturerscheinungen mpirischen Sinn für Dinge an sich zu erklären, da sie von den zufällig-sub- iven Bedingungen ihrer Erfassung unabhängig bestimmt sind[41]. Aber mit Dingen der dogmatischen Metaphysik hat das nichts mehr zu schaffen. t im Hinblick auf diese neue Auffassung vom Erkenntnisgegenstand aber n sich nun aufs neue das Problem erheben, ob für die wissenschaftliche Be- tigung räumlich bestimmter Zusammenhänge auf Grund des Standes der schung vielleicht die Bezugnahme auf geometrische Mannigfaltigkeiten nicht- lidischer Art gefordert sein könnte. Mag Kant sich auch diesen Fragen ver- ossen haben: auf das Grundsätzliche gesehen scheinen auch in seiner kriti- n Philosophie die Ansätze für jene Möglichkeit durchaus gegeben. Auch die hematischen Urteile bestehen ja nach Kant „niemals aus bloßen Anschau- en"[42]. „Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller onderen Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen atz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur elgestalt, der Figur des Kegels oder der Kugel bestimmt, der Verstand, rn er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält"[43]. Der stand ist es, der „den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Ein- , darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt"[44]. Sollte es nicht leicht auch den „Bedingungen der synthetischen Einheit" gemäß sein kön- , daß der Verstand in die räumliche Natur eine andere als die euklidische ktur „hineindenkt" und nun ihr „beilegt", was aus dem notwendig folgt, s er seinem Begriff gemäß in sie gelegt hat"[45]? Dann würde das „Ding an selbst" „im empirischen Verstande"[46] immer noch im Sinn einer „Raum"-

---

39 Opus postumum, Ak.-Ausg. XXI, S. 219.
40 Ebd. XXII, S. 332; über diese Stufung des Raumes vgl. Gerhard Lehmann, Das osophische Grundproblem in Kants Nachlaßwerk, Blätter f. dt. Philos. XI, 1937, S. 65.
41 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B, S. 45, 62 f.
42 Prolegomena, § 20, Ak.-Ausg. IV, 301.
43 Ebd. § 38, S. 321 f.
44 Ebd. S. 321.
45 Kritik der reinen Vernunft, Vorr. z. 2. Aufl., B, S. XII.
46 B, S. 45.

gesetzlichkeit bestimmt, einer Raumgesetzlichkeit aber, der unsere Raumanschauung nicht mehr „ähnlich“ wäre. Mögen Raum und Zeit auch als Formen reiner Anschauung synthetische Urteile a priori ermöglichen, so sind sie doch selbst für die gegenständliche Bestimmung in der transzendentalen Gesetzlichkeit der Synthesis – einer „Synthesis, die nicht den Sinnen angehört“[47] – gegründet[48]. Und da mag es von den „Bedingungen der synthetischen Einheit“[49] im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang der Erfahrung abhängen, gemäß welchen Voraussetzungen jene allgemeinen Bezugssysteme selber durch den Verstand bestimmt werden müssen, um den Forderungen der Erkenntnis zu genügen.

Aber ist damit jene „spezifische Gebundenheit der Raumgesetzlichkeit an eine Gesetzlichkeit des Anschauens“ bei Kant als überholt beiseitezulegen? Keineswegs! Freilich dürfen wir in jener Anschauungsgesetzlichkeit nicht mit Burkamp einen „rechtlosen psychologischen Zwang auf das Erkennen“ sehen, sondern müssen ihr im Sinne Kants „empirische Objektivität rechtmäßig begründenden Charakter“[50] zuerkennen. Welche Axiomatik auch die physikalische Forschung, ihrem Problemstand und ihren methodischen Absichten gemäß, der Bestimmung der räumlichen Gesetzlichkeiten der Welt zugrunde legen mag; sie bleibt letztlich doch auf die uns gegebene euklidische Wirklichkeit bezogen, findet in ihr ihren Ansatz und ihre Aufgabe. Die Welt, in der wir leben und handeln, hat in der Gestalt, in der sie unserem Erleben gegeben ist, ein in sich gegründetes Recht, gerade auch in ihrer Bindung an die Möglichkeit, ja vielleicht an die Notwendigkeit wissenschaftlicher Bestimmung nach andersartigen Maßstäben. Immer ist es doch diese unsere Welt, die in der Wissenschaft ihre fortschreitende Erklärung und Erhellung erfährt. Der Bezug auf die Raum- und ebenso auf die Zeitanschauung[51] bleibt für den Sinn jeder physikalischen Bestimmung grundwesentlich.

Und eben indem Kants Theorie an dieser ursprünglichsten Form der Gegebenheit einsetzt, um von hier die Beziehung zu den höchsten Grundsätzen gegenständlicher Bestimmung zu spannen, die, bereits unserem Alltagserfahren zugrunde liegend, in der Forschungsarbeit der Wissenschaft ihre bewußte und feinst durchgegliederte Erfüllung finden, umfaßt sie die ganze Breite von der elementarsten Problemgegebenheit in der Fülle des „Lebens“ zu den mannigfach sich schichtenden Aufgaben der Wissenschaft und zu ihrer tiefsten Selbstdurchdringung in der Philosophie. Und so tritt uns an diesem Sonderproblem

---

[47] B, S. 160 f., Anm.
[48] Vgl. Bruno Bauch, Immanuel Kant, 1917, S. 178, 182, Anm.
[49] Burkamp a.a.O. § 781.
[50] Ebd.
[51] Vgl. auch Burkamp § 812.

its die ganze Mächtigkeit des Kantischen Philosophierens und die Kraft er Wirklichkeitsdurchdringung entgegen.

Verfen wir von diesen Erwägungen her sogleich einen Blick auf die Antiienlehre, die in ihrem mathematischen Teil ja in der Anschauungsnatur von m und Zeit wurzelt! Wenn uns wirklich heute, wie Burkamp meint, auf nd der Möglichkeit bestimmter physikalischer Auffassungen über das Wesen Raumes als in sich geschlossener, endlicher Grenzenlosigkeit Kants Antiien, und vor allem die der Unendlichkeit des Raumes, nicht mehr intereren sollten – „sie sind nicht gelöst, sondern als sinnlos erkannt“[52] –, ihre eutung für Kant jedenfalls wird uns immer verständlich bleiben; nach Kants f an Garve vom 21. September 1798 war es ja die Antinomie der reinen nunft, die ihn aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte. Die ndlegende Leistung, die Kant in der Herausarbeitung der Sonderart der haulichen, erfahrungsbezogenen, raum-zeitlichen Wirklichkeit gegenüber absoluten Realität der dogmatischen Metaphysik vollbrachte und durch die ie mathematischen Antinomien löste, bleibt bestehen. Ja, die Lösung, die t der Antinomie gab, die im Problem der Unendlichkeit des Raumes liegt, innt gerade unter modernen Gesichtspunkten eine neue und tiefe Bedeug: Über Unendlichkeit und Endlichkeit der Welt ist nicht, wie über ein Ding alten Metaphysik, das uns an sich als ein Ganzes gegeben wäre, „dogmah, d. i. aus Begriffen“[53] zu entscheiden, sondern die Welt „ist nur im empirin Regressus der Reihe der Erscheinungen“ und – so fügen wir hinzu – im wendigen Bezug der fortschreitenden Erfahrung auf die begrifflichen Mittel r Bewältigung „anzutreffen“[54]. Hier hat die positive Wissenschaft das Wort. en Sinn und Tragweite aber im ganzen zu erwägen, bleibt eine philosophie Angelegenheit.

Vir haben in den bisherigen Betrachtungen schon beständig, ohne es beders hervorzuheben, die Anschauungsformen auf die Gegenständlichkeit ründende kategoriale Gesetzlichkeit bezogen. Es ist nunmehr Zeit, uns auskklich diesem anderen „Stamm“ der Erkenntnis zuzuwenden. Wir kennen eits den Einwand, daß Gegenstandskategorien und reine Verstandesbegriffe t geschieden würden, und wir werden darauf zurückkommen. Darüber hinaber wird nun jenes Lehrstück Kants zum Gegenstand stärkster Ablehnung, sen Erörterung uns in den Mittelpunkt unserer Betrachtung führen wird: Kantische Urteilstheorie der Erkenntnis.

Kant leitet die Gegenstandskategorien aus der Tafel der Urteilsformen ab.

---

52 Ebd. § 791.
53 Kr. d. r. V., B, S. 228.
54 Ebd. B, S. 533.

Hier liegt nach Hartmann[55] eine durchaus fehlerhafte Übertragung *logischer* Verhältnisse vor, die freilich wegen ihrer „Nahstellung" zum Bewußtsein[56] – Kant spricht ja mit Bezug auf diese Verhältnisse von „Verstand", „Urteilskraft", „Vernunft" – dem realen Sein gegenüber ganz dem Bewußtsein zugehörig scheinen. Ein durchaus sekundäres Moment – so legt Hartmann dar – ist hier zum tragenden gemacht, indem die Form des Urteils, in die eine Erkenntnis gefaßt werden kann, aber nicht gefaßt werden muß, als Prinzip der Ableitung nicht nur der Struktur der Erkenntnis, sondern zugleich der Struktur der Gegenstände der Erkenntnis gebraucht wird. In keinem Punkt seines großen Werkes der Kritik dürfte Kant nach Hartmanns Urteil so sehr irre gegangen sein wie hier; und so sei es kein Zufall, daß in keinem Punkt dieses Werk sich geschichtlich weniger durchgesetzt habe als in diesem[57].

Nun legt Kant gerade auf diese Ableitung aus der Urteilstafel einen besonderen Wert. Er glaubt sich dadurch nicht nur der Vollständigkeit der Kategorientafel sicher, sondern sieht darin zugleich den notwendigen Grundriß für jede mögliche Systematik philosophischer Erörterungen. Wir stehen also vor der Frage, ob Kant hier wirklich nur von einem Hang zum System verleitet worden ist, die Phänomenbasis zu überschreiten, um zu einheitlicher Erklärung zu gelangen, oder ob nicht doch wertvolle tiefere Motive auch in diesem Stück der Kantischen Lehre aufweisbar sind, die wir keineswegs preisgeben dürfen. Der Zusammenhang von Logik und Kategorienlehre scheint durchaus nicht so ohne weiteres abzuweisen. Auch von Hartmanns Kategorienlehre erklärt z. B. Günther Jacoby, sie ontologisiere das Gut der Logik[58]. Anderseits aber wird man Kant nicht einfach eine bloße Logisierung der Erkenntnis vorwerfen können, da er ja den Anschauungsbedingungen durchaus ihr Recht widerfahren läßt. Erst die im Sinn der Bedingungen der reinen Anschauungsformen schematisierte Kategorie ist Kategorie des Naturgegenstandes. Auch Hartmann billigt Kant durchaus zu, daß er „das Transzendenzverhältnis in der sinnlichen Gegebenheit" ernst nehme[59].

Als Einwand gegen die Kantische Ableitung kann es wohl nicht gefaßt werden, daß seine Kategorien viel spezieller sind als etwa die Fundamentalkategorien der großen Hartmannschen Kategorienlehre[60]. Denn dies erklärt sich ohne weiteres, worauf Hartmann selbst mit hinweist[61], aus dem „Thema der Kritik der reinen Vernunft, den Apriorismus ‚in der Erfahrung' zu begrün

---

[55] Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938, S. 424.
[56] Met. d. Erk., S. 463; Z. Grundl. d. Ontol. S. 319.
[57] Mögl. u. Wirkl. S. 425.
[58] Deutsche Lit.-Zeitung 62, 1941, Sp. 677 f.
[59] Z. Grundl. d. Ont., S. 15.
[60] Der Aufbau der realen Welt, 1940.
[61] Ebd. S. 228.

f. Ferner scheiden Gegenstandskategorien, denen keine Erkenntniskatego- entsprechen[62], für eine Ableitung natürlich von vornherein aus, können auch keinen Einwand begründen.

erhältnismäßig leicht wiegt weiterhin als Beleg für das Verfehlte der tischen Kategorien-Ableitung auch der Einwurf, daß Kants Grundsätze der lalität, die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt", nur rein metho- gischen Sinn haben[63]. Denn dieser Einwand trifft nicht das Prinzip. Kant nichts anderes geben als Postulate des empirischen Denkens. Das hängt mit em Begriff von der Modalität der Urteile zusammen, die nach seiner Auf- ung „nur den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt eht"[64]. Demgemäß drücken die Kategorien der Modalität nur das Verhält- les Objekts zum Erkenntnisvermögen aus[65]. Und „eben um deswillen sind die Grundsätze der Modalität nichts weiter als Erklärungen der Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Ge- uche, und hiermit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empiri- n Gebrauch"[66]. Sie stellen sich in bewußten Gegensatz gegen die formal- sch-ontologische Auffassung der alten Metaphysik (wonach die Möglichkeit Sache allein nach dem Prinzip des Widerspruchs und auch „die Notwendig- der Existenz" „aus Begriffen"[67] erkannt werden sollte), indem sie die Ein- änkung auf den empirischen Gebrauch mit seinen besonderen Bedingungen ziehen. Daher wird das Strukturmoment, das Hartmann ihnen auch zum wurf macht[68], für die Klärung dieser Modalstufen wichtig. Weist doch auch tmann darauf hin, daß etwa die Realmöglichkeit konkret zu fassen nur auf Umweg über das Konstitutive gelingt[69]. Das Grundverhältnis aber des enstandes auf das Erkennen und seine Begriffe, wie es sich in jenen onto- schen Bestimmungen verbirgt, ist bei Kant erhalten. Trotz des Bezugs auf empirische Wirklichkeit handelt es sich, wenn auch in eigentümlich abgewan- em Sinn, auch bei Kant, mit Wolff zu reden, etwa bei der Möglichkeits- egorie um ein possibile internum sive intrinsecum, um ein – nun freilich als ahrungsgegenstand – „schlechthin Mögliches", nicht um ein possibile exter- n sive extrinsecum, ein „Mögliches in dieser Welt"[70], ein Realmögliches in tmanns Sinn. Die Wirklichkeit steht auch bei Kant zur Möglichkeit in der nkundigen Beziehung eines complementum possibilitatis, einer „Erfüllung

[62] Met. d. Erk., S. 352 ff.
[63] Mögl. u. Wirkl., S. 18, 56, 108 ff., 425 f.
[64] Kr. d. r. V., B, S. 100.
[65] Ebd. S. 266.
[66] Ebd.
[67] Ebd. S. 279.
[68] Mögl. u. Wirkl., S. 109.
[69] Ebd. S. 154.
[70] Vgl. Chr. Wolff, Deutsche Metaphysik, 2. Teil: Anmerkungen, Ad § 12.

des Möglichen"[71] So ergeben sich echte Modalstufen der Existenzsetzung. Doch ist kein Hindernis zu ersehen, die „reinen" Modalitätskategorien, sofern sie als Weisen des „Seins", des in der Kopula ausgedrückten „Zukommens"[72] gefaßt werden, im Sinn der Seinsweise des Erfahrungsgegenstandes selbst zu schematisieren. Kants „artige Fragen" zum Verhältnis von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit[73] scheinen bereits von fern in die Richtung des Problems der „Intermodalverhältnisse" zu weisen, wie sie Hartmann in meisterhaften Analysen mit gewichtigen Ergebnissen für die Erkenntnis der Seinsweise der verschiedenen „Sphären" in seinem Buch über Möglichkeit und Wirklichkeit entwickelt hat.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich also, daß es eine Mißdeutung der Kantischen Begriffe ist, wenn Hartmann meint, daß die Möglichkeit des „Gegenstandes" von der Form der „Erkenntnis" abhängig gemacht sei, ebenso die Wirklichkeit des „Gegenstandes" von der Materie der „Erkenntnis", die Notwendigkeit des „Gegenstandes" von der Zusammenstimmung beider „Erkenntnis"-momente[74], was nur unter Voraussetzung eines idealistischen Standpunktes angängig sei[75]. Denn die Aussage, daß etwas möglich, notwendig wirklich „ist", bezieht sich für Kant eben bereits auf das „Verhältnis zum Erkenntnisvermögen" und will keineswegs das Objekt selbst oder seine Seinsweise näher bestimmen, hat also nichts mit Hartmanns Kategorien der Realmöglichkeit, Realnotwendigkeit und Realwirklichkeit zu tun.

Aber fassen wir nun sogleich die entscheidenden Probleme der Kategorienableitung ins Auge! Da wirft Hartmann zunächst mit aller Bestimmtheit die kritische Frage auf, „ob überhaupt Ableitung – einerlei woraus – hier in Frage kommen konnte"[76]. Kant sah in den Kategorien zunächst nur Erkenntnisprinzipien und fragte nach der Anwendung[77]. Aber nur weil so die Kategorien nicht von Haus aus als Prinzipien der Gegenstände gefaßt sind, bedürfen sie einer nachträglichen Deduktion ihrer objektiven Gültigkeit[78]. Denn Kategorien gehen recht verstanden, in ihrem Prinzipsein für das Concretum auf; und so müssen sie notwendig – ohne weitere Ableitung – am Concretum selbst faßbar sein[79]

Wir müssen Kants Problem aus den Bedingungen seiner geschichtlichen Lage

---

[71] Vgl. Chr. Wolff, Philosophia prima seu Ontologia, § 174; Deutsche Met. § 14.
[72] Mögl. u. Wirkl., S. 283.
[73] Kr. d. r. V., B, S. 282 ff.
[74] Bei Kant handelt es sich gar nicht um Zusammenstimmung schlechthin, sondern um den Zusammenhang des als notwendig Anzusetzenden mit einem als wirklich Gegebenen – das seinerseits natürlich „an sich" und für unsere allgemeine aprioristische Einsicht die Bedingungen der Möglichkeit erfüllt – nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung.
[75] Mögl. u. Wirkl., S. 109.
[76] D. Aufbau d. r. Welt, S. 582.
[77] Ebd. S. 69.
[78] Ebd. S. 77.
[79] Ebd. S. 583.

erstehen suchen; die Frage nach dem Recht seiner Lösung bleibt freilich
ı immer noch offen. Es konnte sich für Kant zunächst wohl gar nicht darum
leln, am Gegenstand sein kategoriales Gefüge aufzuweisen, sofern der
enstandsbegriff selbst erst neu zu gewinnen war, und zwar in einer Be-
mtheit, die auf die Bedingungen seiner Erkenntnis hinwies. Gegenüber
Erkenntnisanspruch der dogmatischen Metaphysik mußte aus den Erkennt-
edingungen erst hergeleitet werden, was Gegenstand der Erkenntnis sein
ı. In dieser Ableitung aber wurde der Gegenstandsbegriff zugleich mit den
gorien seiner Bestimmtheit gewonnen. Und in diesem Sinn wurden die
gorien allerdings am Gegenstand aufgewiesen, sofern dieser nämlich sich
ı in diesem Aufweis aus den Bedingungen seiner Erkenntnis bestimmte.

nd damit sind wir nun bei dem grundlegenden Problem angelangt. Die
enstandsbestimmtheit wird irgendwie aus dem Urteilsgesetz abgeleitet.
ist dies möglich? Wie kann das Urteil „objektive Realität" der Begriffe ver-
ge..., Gültigkeit vom Gegenstand? Wie kann das Urteil Erkenntnis begrün-
? Urteilen heißt denken, und denken kann man auch Nichtseiendes; erken-
aber heißt, ein Seiendes erfassen. Urteilen ist kein Erfassen, sondern nur
Haben eines intentionalen, eines gemeinten Objekts.

ier stellt sich uns also das Erkenntnisproblem in aller Schärfe, das wir in
emeinsten Umrissen bereits gekennzeichnet haben, hier haben wir es aus
em tiefsten Punkt zu bewältigen. Wie kommen wir aus der Immanenz
eres Bewußtseins hinaus zu dem „transzendenten" Gegenstand?

ies Problem wird von Hartmann, der den Gegenstand nicht der Gesetzlich-
eines „Bewußtseins überhaupt" unterwirft, der ihn vielmehr in seiner
en Unabhängigkeit und Transzendenz dem Bewußtsein gegenüber festhält,
einer ganzen Schwere aufgenommen. Nur in solcher Fassung aber ist es
nbar im vollen Sinn als Problem der *Erkenntnis* gestellt. Vergegenwärtigen
uns nun genauer, wie Hartmann durch seine Theorie des projektiven Den-
s das Problem löst!

Vir haben davon auszugehen, daß das denkende Bewußtsein offenbar nicht
olut in sich gefangen ist[80]. Es ragen Seinsbeziehungen in das Bewußtsein
ein, und so kann die ratio an Hand der ihr gegebenen Endglieder solcher
ationen sich durch Denkbestimmungen an das Sein weiter herantasten. Dies
es, was Hartmann projektive Begriffsbildung nennt. Es ist eine Begriffs-
lung, die von den in das Bewußtsein fallenden Momenten aus denkend auf
transzendente Sein hinzielt.

Jnd in diesem Zusammenhang wird nun der Gedanke des Zusammenwirkens
eier voneinander unabhängiger, von Grund aus heterogener Erkenntnis-

---

[80] Met. d. Erk., S. 279.

quellen bedeutsam. Denn was gibt mir die Gewißheit, in solchem projektiven Denken wirklich ein transzendentes Sein zu erfassen? Ein Kriterium wäre nur in der Weise denkbar, daß ein ganz andersartiger Inhalt auf eben dasselbe transzendente Sein projektiv hinwiese. Ich hätte dann im Bewußtsein die Ansätze, die Endglieder von zwei projektiven Relationen, und durch diese Ansätze wäre mir zugleich in der Verlängerung ihrer Richtung der Schnittpunkt der Relationen im Transzendenten gegeben, in dem sich das Seiende befinden muß, das ich mittels jener beiden Ansätze fasse. Indem ich gewissermaßen von zwei Punkten des Bewußtseins aus den Gegenstand anvisiere, habe ich ihn in seinem transzendenten Sein bestimmt. An der immanenten Relation jener ins Bewußtsein fallenden Momente erfasse ich die Bestimmtheit des Gegenstandes als eines transzendenten. Bei dieser immanenten Relation müssen wir einsetzen, wenn wir zu tieferer Einsicht gelangen wollen. Wie stellt sich uns diese Relation dar?

Zunächst ist diese ganze Theorie des projektiven Denkens ein Bild, eine optisch-geometrische Veranschaulichung des Erkenntnissachverhalts. „Ob das Bild der Denkprojektion ein zureichendes Gleichnis ist, um das Vorgehen der Ontologie zu veranschaulichen, ist für die Sachlage selbst natürlich vollkommen gleichgültig. Ohne eine gewisse bildliche Schematisierung lassen sich so abstrakte Dinge nicht wiedergeben“[81].

In einer Region so schwer faßbarer Beziehungen sind Bilder dieser Art unzweifelhaft von hohem Wert. Sie lassen Züge hervortreten, die uns sonst vielleicht entgangen wären. Und so vermag Hartmanns fein durchgeführte Theorie den Sinn von Erkenntnis unübertrefflich zu veranschaulichen. Aber der Sinn des Bildes ist eben, hinzuweisen auf den Sachverhalt selbst. Das Bild soll nicht an seine Stelle treten, ihn nicht verdecken. Es soll ihn selbst nur besser greifbar machen. Wir sollen am Bild die Sache selbst begreifen lernen.

So wollen wir uns auch hier durch Hartmanns Bild auf die Sache verweisen lassen. Können wir im Sinn des Erkenntnisvorgangs selbst das aufzeigen, was hier bildhaft veranschaulicht werden soll?

Wir finden bei Hartmann solche veranschaulichenden Bilder auch sonst. Er spricht etwa von der dreifachen Hintereinanderschaltung von Erkenntnisgebilde, idealem Sein und realem Sein[82]. In seinem eigentlichen Sinn aber erscheint dieses Verhältnis etwa, wenn erklärt wird, das ideale Sein funktioniere im realen als eine Art Grundstruktur. Hier ist über das verräumlichende Schema hinaus eine innere Beziehung aufgewiesen, nicht nur ein isoliertes Nebeneinander oder auch Hintereinander gegeben, wobei es beim Bild trotz seiner anderweitigen Vorzüge oder vielleicht auch gerade um ihrer willen so leicht bleiben

[81] Ebd. S. 284.
[82] Z. Grundl. d. Ont., S. 273 ff.

3. Auch jenes Gleichnis für das Erkennen bekommt den Sachverhalt – eben i es ein Gleichnis, eine Vergleichung ist – nur „von außen“ her zu fassen. t er sich nicht auch „von innen“ erleuchten? Damit erst würde sich der Sinn Bildes erfüllen.

etzen wir zunächst die beiden Erkenntnisquellen, deren Zusammenwirken das Erfassen des transzendenten Gegenstandes gewährleisten soll, in jene nanente Relation ein! Es ist die aposteriorische und die apriorische Erkennt- Es handelt sich also um die Beziehung individueller Gegebenheit – Kant de sagen: eines Mannigfaltigen der Anschauung – und allgemeiner Gesetzes- icht. Diese Beziehung kann offenbar nur darin bestehen, daß das Mannig- ige in der Einheit der Gesetzlichkeit zusammengefaßt ist.

Dieses Mannigfaltige aber und die Art seiner Einheit stehen nicht in unserem eben. Sie sind, bildlich gesprochen, bestimmt durch jenen transzendenten nittpunkt der Projektionsstrahlen, durch den deren Richtung festgelegt ist; sind bestimmt durch den Gegenstand. Und so, wie ich, um wieder im le zu sprechen, jenen transzendenten Schnittpunkt nicht „habe“, sondern in Richtung des Ansatzes jener Relationen durch diese „erfasse“, so finde ich Gegenstand nicht im Bewußtsein, sondern erfasse ihn in der Notwendig- des Verhältnisses von anschaulicher Mannigfaltigkeit und allgemeingültiger heit. Der Gegenstandsbezug gibt sich in der Notwendigkeit dieses Verhält- ses kund. Er ist – mit Kants Worten – das, „was dawider ist, daß unsere enntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse ise bestimmt sind“[83]. Wir erfassen das Mannigfaltige in einer gesetzlichen dnung, einer einheitlichen Bestimmung, die sich mit dem Charakter der Not- ndigkeit unserem Erleben auferlegt. Und diese Notwendigkeit bedeutet zu- ich Allgemeingültigkeit: jeder muß diese Verbindung so vollziehen.

Sofern aber in dieser Notwendigkeit die Bestimmtheit vom Gegenstande her n Ausdruck kommt, dürfen wir mit Kant erklären, daß „objektive Gültigkeit d notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe“ sind[84]. Nun entwickelt Kant über das Wesen einer solchen Verbindung eines nnigfaltigen eine im Zusammenhang seiner philosophischen Gesamthaltung scheidend wichtige Einsicht. „Die *Verbindung* (coniunctio) eines Mannig- igen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen . . .; denn sie ist Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum terschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbin- ng, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, . . . eine Verstandeshand- g, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen werden . .“[85].

83 Kr. d. r. V., A, S. 104.
84 Prolegomena; § 19, Ak.-Ausg. IV, S. 298.
85 Kr. d. r. V., B, S. 129 f.

Das Mannigfaltige der Natur ist uns in der Empfindung gegeben. Seine Verbindung aber nehmen wir nicht einfach mit auf; sie ist uns nur „gegeben“, sofern wir sie „denken“. Daher ist für Kant die Naturerkenntnis mit dem Hinweis auf das Zusammenwirken von aposteriorischer und apriorischer Erkenntnis noch nicht hinreichend genau bestimmt. Denn die Anschauungsformen Raum und Zeit sind auch apriorisch. Aber sie bedeuten als Anschauungsformen für sich allein noch nicht jene im Naturerfassen gelegene notwendige Verknüpfung des Angeschauten zur Einheit, die wir nach Kant nur denkend, also durch den Verstand, zu vollziehen vermögen und die auf Spontaneität beruht, sofern sie eben nicht in derselben rezeptiven Haltung aufgenommen werden kann, in der uns die Empfindung gegeben ist.

Wenn demgegenüber Hartmann auch für die apriorische Erkenntnis im allgemeinen in erster Linie das Erfassen und Erschauen betont, indem er sie als „ein inneres Erfassen von Sachverhalten“ schildert, „das unmittelbare Gewißheit zeigt und Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit erhebt“[86], so vertritt er damit eine aus der phänomenologischen Forschungsweise erwachsene Auffassung des Apriorischen. Aber auch dieses Innewerden ist offenbar irgendwie ein Vollziehen der erfaßten Verknüpfung. Beide Auffassungen suchen eine Strukturidentität zwischen Erkenntnis und Gegenstand zu greifen, wobei sie ihrer Grundeinstellung entsprechend die eine oder die andere Seite stärker betonen. In der Sache sind anscheinend beide Möglichkeiten irgendwie angelegt. Doch erst aus größeren Zusammenhängen wird sich darüber weitere Klarheit gewinnen lassen.

Übrigens braucht man sich keineswegs vollständig Kant verschrieben zu haben, um die fruchtbaren Motive in seinem Gedanken von der Spontaneität des Verstandes zu erkennen. Ja, gerade aus dem Geist moderner Wissenschaftlichkeit heraus, der sich immer wieder gegen „evidente“ Anschauungen hat durchkämpfen müssen[87], stimmt Wilhelm Burkamp hierin Kant zu: „Darin hat Kant ganz recht, ‚daß wir uns nichts, als im Objekte verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist‘ [Vernunftkritik B, S. 130, § 15]. Warum hat er recht? ... Alle Struktur eines Gegenstandes hat durch und durch ein volles Recht, Erkenntnis zu sein nur, wenn sie einzeln durchgegangen und auf ihr Recht durch den Verstand geprüft und für richtig befunden ist“[88]. In dieser Begründung zeigt sich freilich ein Abbiegen von Kant nun wieder in anderer Richtung, indem di

---

[86] Met. d. Erk., S. 328; vgl. auch S. 334.
[87] Vgl. Burkamp, Wirklichkeit u. Sinn, § 972 ff.
[88] Ebd. § 822.

taneität des Verstandes in mehr erkenntnispraktischer Wendung sogleich lie wissenschaftliche Rechtfertigung einer Einsicht bezogen wird, während sie bereits im unmittelbaren „Erfassen“ selbst als ein notwendig voraustzendes Moment aktiven Gestaltens und Verarbeitens des Hinzunehmenerkennt, mag es sich auch nicht als bewußter Vollzug abheben.

Wie also stellt sich nun jene immanente Relation dar, vermittels deren wir Gegenstand erfassen? Als ein Mannigfaltiges der Anschauung, das in einer edermann gültigen Weise, d. h. nach einer notwendigen Gesetzlichkeit, zur eit verknüpft ist. Ein Mannigfaltiges aber zu gültiger Einheit verknüpfen – s anderes heißt urteilen.

as Urteil ist nach Kants Bestimmung „die Art, gegebene Erkenntnisse – mit m Ausdruck faßt Kant Anschauungen und Begriffe zusammen[89] – zur *ktiven* Einheit der Apperzeption zu bringen“[90]. Das Urteil faßt das Mannigge zur Einheit eines Bewußtseins zusammen. Aber diese Einheit ist nicht subjektiv gültig, sie beruht nicht auf zufälligen Assoziationen irgendeines irisch-individuellen Bewußtseins, sondern sie ist objektive Einheit, sie berucht Gültigkeit unabhängig von allen besonderen empirischen Bewußtszuständen. „Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in denselben, um bjektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unteriden“[91]. Das Urteil ist ein Verhältnis „immanenter“ Momente, in dessen dennoch objektive Gültigkeit, Gültigkeit über alle bloß subjektiven Assoonen hinaus, Gültigkeit vom Gegenstand liegt. Das ist der „ontologische“ der Kopula, daß das „ist“ im Urteil zwar identisch mit der Setzung ist, Setzung selbst aber ein Seiendes meint[92].

ber hilft uns dies hier weiter? Genügt es denn, ein Seiendes zu „meinen“, es erkannt zu haben? Wir stehen immer noch im Bereich intentionaler nstände. Urteilen ist nicht Erkenntnis.

anz gewiß nicht. Urteilen ist Denken. Wir aber haben ja von Anfang an die eit von Denken und Anschauung der Bestimmung der Erkenntnis zugrunde gt. Das Meinen eines Seienden ist Erkenntnis, sofern es sich an der Empingsmannigfaltigkeit vollzieht. Der Seinsbezug aber prägt sich als Notdigkeit der Verknüpfung aus, die eben als Notwendigkeit nicht mit der findung rezeptiv erfaßt werden kann, sondern als Gesetzlichkeit des Denselbst in dessen Vollzug am Mannigfaltigen zur Geltung kommt. Denken Anschauung durchdringen einander. Die Gesetzlichkeit denkender Verfung fassen wir am Urteil. Aber sie funktioniert nun unmittelbar im An-

---

Kr. d. r. V., B, S. 376 f.
Ebd. S. 141.
Ebd. S. 141 f.
Hartmann, Z. Grundl. d. Ont., S. 247.

schaulichen. Kant sagt nicht, daß Urteilen Erfassen ist; wohl aber, daß in allem Erfassen das Urteilsgefüge gültiger Einheit eines Mannigfaltigen verwirklich ist. „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vor- stellungen *in einer Anschauung* Einheit“[93].

Und so gilt auch: Erkennen muß nicht Urteilen sein. Aber etwas als ein Seiendes erfassen, heißt es in einer Bestimmtheit haben, welche die Verknüp- fung eines anschaulichen Mannigfaltigen im Sinn jener Einheitsbeziehungen in sich schließt, in denen die objektive Gültigkeit, der Seinssinn des Urteils zur Ausprägung kommt und die im „ist“ des Urteils ihr sprachliches Symbol finden.

Damit ist der eigentümliche Sinn von Erkenntnis zum Ausdruck gebracht. E ist nicht mehr nur in projektivem Bilde veranschaulicht, sondern in seinem eigensten Medium ergriffen: er ist an seiner Gegebenheit zugleich gedacht und damit erkannt. Das Bild ist auf seinen eigentlichen Sinn zurückbezogen.

Aus diesem ganzen Zusammenhang aber ergibt sich jetzt ohne weiteres der Sinn der Ableitung der Kategorien. Wenn die Urteilsfunktion gegenständliche Einheit ausdrückt, dann müssen die mannigfachen Abwandlungen („Momente“ jener Funktion, die unter verschiedenen Gesichtspunkten („Titeln“) möglich sind und die sich als reine Verstandesbegriffe oder reine Kategorien ausdrücken lassen, die Grundformen, die Grundgesetzlichkeiten gegenständlicher Einheit sein. Sie sind im Hinblick auf ihre gegenständliche Funktion noch völlig un- bestimmt. Aber über dieses leere Denken gegenständlicher Einheit überhaupt führt die Bestimmung der reinen Kategorie im Sinn der Bedingungen der Gegebenheit eines Mannigfaltigen der Anschauung, insbesondere durch Zeit- bestimmungen a priori (Schemate), hinaus, wodurch mit der Einschränkung auf den Bereich möglicher Erfahrung die Kategorie zugleich ihre Erkenntnisbedeu- tung empfängt[94]. Sofern ich etwas als seiend erfasse, habe ich bereits anschau- lich gegebene Mannigfaltigkeit in einer notwendigen, also nicht subjektiv be- dingten, sondern in der Sache gegründeten Einheit gedacht – und das muß heißen: zur Einheit verbunden – durch die (bewußte oder unbewußte) Voraus- setzung gesetzlicher Beziehungen, die ihren Notwendigkeitscharakter aus den Möglichkeiten gültiger Einheitssetzung im Urteil schöpfen. Dabei ist noch völlig offen gelassen, welches nun die einzelnen Gestaltungen der Einheitsfunktion des Urteils sein mögen und ob die Kantische Tafel vollständig ist.

---

[93] Kr. d. r. V., B, S. 104 f.

[94] Daher hat auch die „reine“ Kategorie der „Kausalität“ nur die allgemeine Be- deutung eines Bedingungsverhältnisses überhaupt. Sie gewinnt erst durch das tran- szendentale Schema, durch den Bezug auf die Zeitreihe, den uns heute geläufigen Sinn der Kausalität als eines Grundgesetzes möglicher Erfahrungsgegenstände. Dies verkennt Burkamp in seinem Einwand § 560 infolge Mißverstehens des Kantischen Sprachgebrauchs. Burkamps eigene kurze Darlegung § 563 entspricht durchaus dem Kantischen Gedanken.

ımit ist die Urteilsform über ihre ursprünglich bloß logische Bedeutung dlegend hinausgewachsen; sie sprengt alle überkommenen Einteilungen wird zur beherrschenden Grundbeziehung in aller Wirklichkeitsgegeben- In immer neuer Abwandlung erweist sie sich als das tragende Gliede-sprinzip durch alle Seinsschichten, oft anscheinend in den Hintergrund nd, immer aber in Gestalt entscheidender Ordnungsbegriffe wie Verstand, ilskraft, Vernunft, in denen der dimensionale Reichtum jener Gesetzlichkeit Ausdruck kommt, gegenwärtig. Wir erfassen in der Tat nicht nur hinsicht-der Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis, sondern auch n wir nach der gesetzlichen Struktur der Wirklichkeit forschen, in der ischen Untersuchung zur transzendentalen Deduktion der reinen Verstan-egriffe die tragende Mitte und das organisierende Prinzip für das ganze, ausgreifende Gefüge der Kantischen Philosophie. – Gehen wir diesen ımmenhängen weiter nach, sehen wir zu, was diese „subjektivistische" ıdlegung zu leisten vermag!

erstand, Urteilskraft, Vernunft gilt es in ihrer Verflochtenheit als gegen-dliche Beziehungsformen zu begreifen. Hat sich der Verstand als Einheits-tzlichkeit möglicher Mannigfaltigkeit, als Inbegriff der Kategorien, der dikate" der „Objekte der Sinnlichkeit"[95], erwiesen, so ist es die transzen-ale Urteilskraft, die, wie das Schematismuskapitel darlegt, die Anschau-bedingungen sinnlicher Gegebenheit unter die Verstandesbegriffe „sub-iert". Aber auch der Begriff der Subsumtion wächst in dem Kantischen ımmenhang über seine ursprüngliche logische Bedeutung hinaus. Die An-uung wird dem Begriff – so erläutert Kant im Opus postumum – „nicht ytisch, sondern synthetisch untergeordnet"[96]. Es liegt hier nicht so, daß der iff „dasjenige enthalten" muß, „was in dem darunter zu subsumierenden enstand vorgestellt wird"[97]. Wir stehen in einer viel ursprünglicheren cht der Analyse, indem wir nicht mit fertigen Gegenständen operieren, ern untersuchen, welche Momente den Gegenstand, und zwar den Gegen-d der Erfahrung, selbst aufbauen. Und da erfassen wir den reinen Ver-desbegriff als das übergeordnete Einheitsgesetz synthetischer Zusammen-ıng des empirisch gegebenen Mannigfaltigen, dessen notwendig räumlich-iche Ordnung sich damit erst – durch Vermittlung der Urteilskraft – zu nständlicher Einheit im Sinn der Naturwirklichkeit bestimmt.

ie Bestimmtheit des Naturobjekts aber vollendet sich erst in seiner allseiti-Bezogenheit und Bedingtheit, deren Sinn und Richtung ebenfalls jene Ein-

---

Kant an Schultz, 26. 8. 1783; vgl. Kr. d. U., Einl. V: „ontologische Prädikate (reine tandesbegriffe)".
Opus post., Ak.-Ausg. XXII, S. 417.
Kr. d. r. V., B, S. 176.

heit stiftenden Beziehungsgesetzlichkeiten der Kategorien ausdrücken – wie der in der Urteilsaussage enthaltene Seinssinn aus der schlußmäßigen Bezogenheit des Urteils auf andere Urteile seine Bestimmtheit erhält. Die Bedingungszusammenhänge aber, welche die Bestimmtheit des Naturobjekts ausmachen, führen notwendig zum Vernunftbegriff, zur Idee des Unbedingten als der Totalität der Bedingungen, die, nie gegeben, in aller Gegebenheit doch notwendig gedacht wird als das den Sinn aller Forschung begründende Ziel systematischer Ganzheit der Erkenntnis.

Und diese Ganzheitsbestimmtheit strahlt wieder auf alles einzelne zurück. In dem vollendeten System der Erkenntnis wäre jedes einzelne Moment als Glied des Ganzen bestimmt. An dieser Beziehung aber gewinnt die Urteilskraft, „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“[98] eine neue Funktion. Vermag sie hier auch nicht das Besondere aus seiner systematischen Stellung, da diese ja erst gesucht wird, zu „bestimmen“, so kann sie doch von ihm auf das nicht gegebene Ganze „reflektieren“ und so das empirisch Gegebene fortschreitend der zunehmenden Erfahrungserkenntnis einordnen.

Entscheidend ist in allem die Grundhaltung, in der Kant an diese Probleme herangeht, der Grundsinn, in dem er die Urteilsgesetzlichkeit entfaltet und Verstand, Urteilskraft, Vernunft in ihrer Funktion als Ordnungsbezüge eigener Art am Mannigfaltigen der Anschauung bestimmt, die doch nicht einfach mit diesem hinzunehmen sind, sondern stets zugleich unsere Leistung fordern. Hier handelt es sich keineswegs um Logik, noch weniger um Psychologie, was immer Kant auch aus Tetens' Unterscheidungen gelernt haben mag, sondern – soweit wir es bisher betrachtet haben – um den Naturgegenstand, und zwar um den Naturgegenstand im Medium der Erfahrung, in deren Fortschreiten sich – wenn wir alle diese Bezüge zusammenzufassen versuchen – an der räumlich-zeitlich geordneten Empfindungsgegebenheit gemäß dem Einheitsgesetz der Kategorie die Bestimmtheit der Sache im Sinn der Forderung der Idee mittels der reflektierenden Urteilskraft gestaltet. Bei oberflächlichem Hinsehen scheint sich hier eine dürre Schematik spinnwebartig über alles auszubreiten, und doch, sie gewinnt Leben, sobald wir tiefer eindringen und sie an der Wirklichkeit selbst am Werke sehen. Die Bestimmtheit wird in unlösbarer Beziehung auf ihre Bestimmung erfaßt, „wir“ selbst bestimmen uns am Gegenstand und den Gegenstand durch das, was wir nach dem Entwurf der Vernunft hervorbringen[99] – in immer neuer Erfüllung des Urteilsgesetzes, das den Gegenstand an die Bedingungen seines Erfahrenwerdens und das Erfahren an seinen Gegen

---

[98] Kr. d. U., Einl. IV. Anfang.
[99] Vgl. Vorr. z. 2. Aufl. d. Kr. d. r. V., B, S. XIII.

d bindet. Nicht freilich unsere zufällige empirische Individualität geht in e Grundbeziehung ein. Aber in dem Gefüge gegenständlicher Bestimmt- sind die Bedingungen seines Vollzugs enthalten.

o greifen im Urteilsgefüge zwei Arten des „Seins" ineinander. Entfaltet das " seinen Sinn als die kategoriale Bestimmtheit des Naturobjekts, so bedeutet ben damit zugleich die Möglichkeit und die Forderung, dessen Mannigfalti- auf gewisse Weise durchzugehen, aufzunehmen und zu verbinden[100]; t im Gedanken des Objekts dessen vollendete Bestimmtheit an sich selbst hlossen, so ist für uns diese vollendete Bestimmtheit eben nur Gedanke, e, und das Objekt ist für uns nur bestimmt, soweit wir es bestimmen. Wir nten bildlich von zwei Richtungen reden, die gewissermaßen quer zuein- er stehen, von der Richtung der Seinsbestimmtheit und von der Richtung Vollzugs fortschreitender Bestimmung, in deren Querschnitten sich das Sein beständiger, doch unabschließbar-unendlicher Annäherung an seine totale sich-Bestimmtheit darstellt, die, als solche stets vorausgesetzt, den inneren n jenes Fortschreitens begründet. Wenn die Idee die Bestimmtheit des An- -Seins vertritt, so bedeutet sie zugleich die Forderung der Vernunft nach blässiger Bestimmung. – Wir könnten auch von einer Richtung der gedank- en Funktion sprechen, die am sich darbietenden (quergestellten) anschaulich gebenen immer wieder ihren Ruhe- und zugleich Angriffspunkt findet. Aber solche räumliche Vorstellung ist nur Bild, das uns auf das eigentliche Ver- tnis, wie es sich im Urteilsgefüge ausprägt, hinführen soll.

on dem damit erfaßten innersten Strukturmoment aller Wirklichkeit über- ipt strahlt das Urteilsgefüge in reicher Gliederung in die verschiedenen Be- nmungsdimensionen hinein und erhellt die Wirklichkeit von immer neuen ichtspunkten her, wobei sich an der Natur neue Sphären der Bestimmtheit relativer Selbständigkeit gegenständlicher Urteilsgliederung herausheben. fert für die Naturerfahrung der Verstand als Inbegriff der Kategorien die genständlichkeit begründende Gesetzlichkeit, in deren Rahmen die Urteils- ft reflektierend der Vernunftforderung vollendeter Bestimmtheit in fort- reitender systematischer Bewältigung des Empirischen nachzukommen sucht, gewinnt mit einer Verschiebung des Schwerpunkts der Betrachtung, mit einer ndung des Blicks die Vernunft eine „eigene Gesetzgebung dem Inhalte h", und auch in der Urteilskraft entdeckt sich nicht nur „ein ihr eigenes nzip, nach Gesetzen zu suchen"[101], sondern eine eigentümliche konstitutive nktion.

Es ist immer wieder reizvoll, sich diese anscheinend so formalistischen, so

[100] Vgl. Kr. d. r. V., B, S. 102.
[101] Kr. d. U., Einl. III.

konstruierten Gedankengänge zu vergegenwärtigen, die doch einen so unermeßlichen Reichtum an Gehalt in sich schließen.

Die Vernunft, die im Theoretischen durch die Forderung systematischer Ganzheit den Erkenntnisvollzug und damit den Progreß der Erkenntnis im Gang hält, befreit sich zu ihrer eigensten Funktion als praktische Vernunft, als Gesetz des Lebensvollzugs überhaupt, des Handelns. Die Idee als den Vollzug fordernder und bestimmender Vernunftbegriff hat eine regulative Funktion, solange sie als Ziel des Vollzugs den Sinn der Sphäre begründet, wie es im Theoretischen der Fall ist: hier bleibt die Idee daher stets transzendent. Sie wird jedoch immanent und konstitutiv im Praktischen[102]. Denn hier wird der durch die Idee bestimmte Vollzug, die Handlung selbst der Träger eines eigentümlichen allgemeinen Geltungswertes, der Sittlichkeit. Gegenüber aller bloßen Triebgebundenheit bricht hier in der Welt durchgehender Bedingtheit ein Unbedingtes auf, ein Übersinnliches in der Erscheinungswelt. Auch für die ethische Betrachtung freilich bleiben wir der Natur mit ihrer lückenlosen Gesetzlichkeit verhaftet und in unseren subjektiven Zwecksetzungen durch sie bedingt. Aber das Sittengesetz fordert, daß wir jenen „objektiven Zweck" ergreifen, der „die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke"[103] ist und der uns über unsere bloß subjektiv bestimmten Neigungen und Triebe hinaus an die Bedingungen des Ganzen, der Gemeinschaft bindet. Das Mannigfaltige der Begehrungen wird im Sittlichen durch die Idee im Sinn unbedingter Ganzheit gestaltet und so im Handeln das Urteilsgesetz gültiger Einheit eines Mannigfaltigen auf der Stufe der Ideenbestimmtheit erfüllt.

Es ist das Unerhörte des Kantischen Geistes, wie er immer neue Sphären des Daseins durchforscht und auf ihre letzten Bedingungen hin zergliedert, und wie es im Grunde doch immer dasselbe einheitliche Gefüge ist, das sich an den Gegenständen abwandelt, um sie von innen heraus zu erhellen. So bleibt Kant immer im Zentrum, indem er die Peripherie der mannigfaltigen Gegebenheiten durchwandert. Und immer ist er gewiß, den inneren Zusammenhang grundsätzlich nicht verlieren zu können. „Das Systematische", das er „im menschlichen Gemüte" entdeckt hatte[104], der innere, fast gestalthaft zu fassende Sinnzusammenhang der Funktionen des Geistes erschließt sich ihm immer umfassender und führt zu tiefsten Einsichten auch auf Gebieten, zu deren empirischer Erscheinung Kant nur ein dürftiger Zugang offen stand. Man hat immer wieder auf Züge der Kunstfremdheit Kants hingewiesen. Friedrich Hebbel vermerkt in seinem Tagebuch, daß er „laut lachen" mußte, als er in Kants Anthropologie auf die Stelle traf, wonach die alten Sänger „das Glänzende ihres Vortrags

[102] Kr. d. pr. V., Ak.-Ausg. V, S. 135.
[103] Grundl. z. Met. d. Sitten, Ak.-Ausg. IV, S. 431.
[104] Kant an Reinhold, 18. 12. 1787.

ß dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken" gehabt ten[105]. Und doch vermag Kant auf Grund nur geringer Möglichkeiten zu stlerischem Erleben das Wesen des Ästhetischen bis ins Tiefste zu erhellen l es zugleich systematisch einzufügen in die Möglichkeiten des Erlebens iger Einheit. Im Ästhetischen gewinnt die Urteilskraft ihre eigentümliche stitutive Funktion für das Gefühl[106], indem die Beziehung des Besonderen das Allgemeine sich hier zur subjektiven Allgemeingültigkeit der in der rmonie der Gemütskräfte ergriffenen freien Gliederung des anschaulich Geenen erhöht. Und in diesem Zusammenhang findet auch die „ästhetische e", der kein „Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig eicht und verständlich machen kann"[107], ihre positive Würdigung, wenn auch llich die Fruchtbarkeit dieses Motivs auch in systematischer Hinsicht keinesgs ausgeschöpft ist[108]. Indem uns aber das ästhetische Erleben zu freiem el aller Kräfte erhebt, befreit es uns aus naturhafter Bestimmtheit zur Empglichkeit für die Idee. So tritt das Ästhetische als vermittelndes Glied schen Naturbedingtheit und unbedingte sittliche Forderung, wie die Urteilsft als das Prinzip der Ganzheitsbestimmtheit des Besonderen zwischen allneiner kategorialer Verstandesgesetzlichkeit und Vernunftidee vollendeter stimmtheit vermittelt.

immer vielfältiger gliedert und bestimmt sich das Beziehungsgefüge der rklichkeit. Die Urteilskraft schlägt nicht nur subjektiv als konstitutives Prin des Ästhetischen in unserem Erleben die Brücke zwischen Naturabhängigt und sittlicher Freiheit, sie vermittelt auch in objektiver Hinsicht zwischen beiden Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft, auf dem gemeinnen Boden der Erfahrung[109], indem sie die Möglichkeit eines Handelns aus bedingtem Ursprung in der Natur, d. h. unbeschadet des unaufhebbaren dingtheitszusammenhangs in der kausalen Abfolge der Erscheinungen, verhen läßt. Wie muß die Natur (des Menschen) beschaffen sein, um die „Wirng nach dem Freiheitsbegriff"[110] zuzulassen? Sie muß Organismus sein. Sie ß die Kausalreihen des Geschehens in einem einzelnen Naturding derartig einer Ganzheit zusammenschließen, daß alle seine Teile „voneinander chselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum Form und Verbindung aller Teile bestimme: ... als Erkenntnisgrund der

105 Fr. Hebbel, Sämtl. Werke, hsg. v. R. M. Werner, 2. Abt. Tagebücher, II, S. 98, . 2276; die Kantstelle in der Anthropologie § 38.
106 Vgl. Kr. d. U., Einl. IX.
107 Ebd. § 49.
108 Vgl. die Andeutungen in meiner Arbeit: Kant, Husserl, Heidegger. Verlag . Hermann Eschenhagen, Breslau (1936), S. 214 ff.
109 Kr. d. U., Einl. II.
110 Kr. d. U., Einl. IX.

systematischen Einheit der Form der Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt"[111]. Diese Ganzheitsbestimmtheit des Naturgegenstandes, die nur nach Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft zu erfassen ist, begründet die Möglichkeit, die Natur, unbeschadet ihres kategorialen Gefüges, im sittlichen Handeln gemäß der Forderung der Idee zu bestimmen.

So umspannen die an der Urteilsganzheit sich abhebenden Funktionen von Verstand, Urteilskraft und Vernunft in systematischer Geschlossenheit das All der Wirklichkeit. Aber die Welt ist dadurch nicht eingeengt und in ihrem Reichtum nicht geschmälert. Nur die innersten Grunddimensionen werden eröffnet, die selbst in ihrem Verhältnis immer aufs neue in Frage stehen[112], innerhalb deren noch unerschöpfliche Probleme harren, die aber alle philosophisch überschaubar sind aus dem Standpunkt des „Ich denke", der Grundform des Erlebens, das sich gemäß der Mannigfaltigkeit dieser Wirklichkeitssphären abwandelt, zugleich aber selbst durch den Organismus auf die Wirklichkeit der Natur zurückbezogen ist. Die Gesetzlichkeiten, die die Wirklichkeit beherrschen, – wir müssen sie selbst in uns vollziehen, um sie zu ergreifen, wir müssen sie denken, damit sich für uns gegenständliche Wirklichkeit bestimme. Und wenn im Einsetzen dieser mächtigen Entwicklung der Gesetzlichkeit der Seinssphären in der Kritik der reinen Vernunft das Urteilsgesetz der Natur mit dem Ineinanderspielen von Verstand, Urteilskraft, Vernunft im Hinblick auf die räumlich-zeitliche Mannigfaltigkeit des anschaulich Gegebenen entfaltet wurde, so steht am Schluß, auf der Höhe des ganzen Gebäudes, am Ende der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (Abschnitt IX) nochmals der gewaltige Aufriß der Gesetzlichkeiten von Verstand, Urteilskraft und Vernunft, der nun die ganze Spannweite von Naturgesetz und Freiheit und deren Vermittlung in „Kunst und Leben"[113] umgreift. Indem die „Vermögen des Gemüts" in ihrem systematischen Zusammenhang gemäß dem Urteilsgesetz entfaltet werden, indem sich dieser „wahre Gliederbau" der spekulativen Vernunft, „worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes einzelne um aller willen"[114], auseinanderlegt, erleuchtet sich zugleich die Welt der Gegenstände von innen in ihren tragenden Gesetzlichkeiten als den Abwandlungen des Urteilsgesetzes gültiger Einheit eines Mannigfaltigen.

Und im Opus postumum klingt das Urteilsmotiv noch einmal großartig auf. Das konstituierende Einheitsgesetz der Sache wird als Kopula gedacht und

---

[111] Kr. d. U., § 65.

[112] Über die Spannungen und Schwankungen innerhalb der Kantischen Systematik vgl. etwa auch H. J. de Vleeschauwer, La déducation transcendentale dans l'œuvre de Kant, III, 1937, S. 557 ff.

[113] Vgl. Hinrich Knittermeyer, Immanuel Kant, 1939, S. 121 ff.

[114] Kr. d. r. V., Vorr. z. 2. Aufl., B, S. XXXVII.

amit von der Urteilsbeziehung her gesehen. Oberste Bedingung aller Ein-eitsbeziehungen aber ist die synthetische Einheit der Apperzeption. Dem-emäß erklärt Kant im 7. Konvolut: „Das Ich bin ist noch nicht ein Satz (pro-ositio), sondern bloß copula zu einem Satze; noch kein Urteil. Ich bin exi-ierend enthält die Apprehension, d. i. nicht bloß ein subjektives Urteil, son-ern macht mich selbst zum Objekt der Anschauung im Raume und der eit“[115]. Die Apprehension erst bringt das Mannigfaltige zu der bloßen Ein-eit der Apperzeption und führt so vom „logischen Bewußtsein“ „zum ealen“[116].

Sofern nun aber, wie bereits die erste Auflage der Kritik der reinen Ver-unft ausgeführt hat, das transzendentale Objekt, auf das wir alle unsere Vor-ellungen beziehen, „nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption ır Einheit des Mannigfaltigen in der Sinnenanschauung dienen kann“[117], ird auch die „Sache an sich“ als „copula“ betrachtet[118]. Dies mag noch eine ndere Stelle erläutern: „Nur das Formale der Erscheinung kann a priori zur rkenntnis gezählt werden. Das Objekt (materiale) = X ist nur das Ideale er Zusammensetzung“[119].

Im ersten Konvolut mit seinem ergreifenden Ringen um den Abschluß er Transzendentalphilosophie in der Lehre von den Ideen Gott, Welt und lensch findet auch das Urteilsmotiv seine umfassendste Gestaltung. Das roblem wird aufgestellt: „Gott und die Welt sind ihrer Idee nach zwei nicht ı analytischer Einheit (identisch) gleichartige Wesen, könnten aber doch in nthetischer Einheit gedacht werden nach Prinzipien der Transzendental-nilosophie. Wie kommt ihrer Verbindung nun Realität zu?“[120]. Hier erscheint ıs drittes Prinzip „der Begriff des sie vereinigenden Subjekts“[121]. „Der me-ius terminus (copula) im Urteile ist hier das urteilende Subjekt (das denkende Veltwesen, der Mensch, in der Welt)“[122].

Aber der Gedanke dringt weiter in die Tiefe. Der Mensch ist nicht nur opula, nicht nur Inbegriff der Funktionen der Einheit. Er ist auch Träger ıd Vollzieher dieser Funktionen; er liefert – sei es mit seinen Empfindungen, i es mit seinem Begehren und Streben – den Stoff des Mannigfaltigen, essen einheitliche Verknüpfung das Erfassen der Objekte in ihrer besonderen eschaffenheit bedeutet. Schon dem eben zitierten Satz waren vielsagend die Vorte angefügt: „Subiect, Praedicat, Copula.“ Und in Wiederaufnahme

115 Opus post., Ak.-Ausg. XXII, S. 96.
116 Ebd.
117 Kr. d. r. V., A, S. 250; vgl. Opus post., Ak.-Ausg. XXII, S. 33, 48.
118 Opus post., Ak.-Ausg. XXII, S. 75.
119 Ebd. S. 85 f.
120 Ebd. XXI, S. 22.
121 Ebd. S. 23.
122 Ebd. S. 27.

dieses Gedankens wird ausdrücklich festgestellt: „Gott und die Welt sind die beiden Objekte der Transzendentalphilosophie und (Subjekt, Prädikat und Copula) ist der denkende *Mensch*. Das Subjekt, der sie in einem Satze verbindet.“ Und zur Erläuterung wird hinzugefügt: „Dieses sind logische Verhältnisse in einem Satze, nicht die Existenz der Objekte betreffend, sondern bloß das Formale der Verhältnisse, diese Objekte zur synthetischen Einheit zu bringen: Gott, die Welt, und Ich der Mensch ein Weltwesen selbst, beide verbindend“[123].

Indem aber der Mensch als Gott und Welt verbindend gedacht wird, ist der Subjektivismus zu seiner totalen Entfaltung gelangt. Gott und Welt sind Objekte des Subjekts, die sich gemäß den in diesem angelegten Gesetzlichkeiten im Satz, im Urteil konstitutieren. Und doch scheint es sich hierbei wieder nicht um Gott und Welt selber zu handeln, nicht um ihre Existenz, sondern nur um die „logischen Verhältnisse“, um den Logos der Wirklichkeit, um ihr beherrschendes Gesetz. Ausdrücklich bekräftigt Kant: „Die Transzendentalphilosophie beschäftigt sich nicht mit etwas, was als existierend angenommen wird, sondern bloß mit dem Geist des Menschen ...“[124]. Sie handelt von den Funktionen des Geistes, denen gemäß allein ihm Gegenstände gegeben sein können.

Löst sich aber nicht damit die in sich verfangene Subjektivität von der realen Existenz ab? Verliert sie nicht deren Boden im bloßen Spiel ihrer Vorstellungen? Oder ist etwa dies vielmehr der Gedanke, daß wir in der Transzendentalphilosophie nicht dogmatisch etwas als existierend ansetzen dürfen, um es zum Ausgangspunkt unserer Erwägungen zu machen, sondern daß allein die Funktionen des Geistes Quell aller Begründung und aller Rechtfertigung sind, ja, daß von Existenz zu reden überhaupt erst im Hinblick auf mögliche Funktionen des Geistes sinnvoll ist? Dennoch kann Existenz nicht etwa von der Subjektivität abhängig gemacht werden.

„Man hat das Neue der kantischen Kategorienlehre vor allem darin gesehen, daß sie vom Subjekt ausgeht, im Gegensatz zur Ontologie, die sich ans Objekt hält. Aber dieser Subjektivismus lag in der Zeit. Das entscheidend Neue, das Kant der Kategorienlehre gab, ist die Hinwendung zur Wirklichkeit.“

Sollte Hans Pichler in diesen Worten[125] auf einen für Kants Philosophieren entscheidend wichtigen, tiefen Zusammenhang hingedeutet haben? Sollte „der revolutionäre Ausbruch Kants aus der vorwiegend essentiellen Kategorienlehre“[126] der alten Ontologie nicht doch in innerer Beziehung zu dem Kanti-

---

[123] Ebd. S. 37.
[124] Ebd. S. 78.
[125] H. Pichler, Einführung in die Kategorienlehre, 1937, S. 44.
[126] Ebd. S. 3.

ıen „Subjektivismus" stehen? Sollte vielleicht erst in der Hineinnahme des ıbjektiven und vom Subjektiven her der Sinn von Wirklichkeit seine Erfül- ıg und Bestimmbarkeit erhalten?

Nach den Postulaten des empirischen Denkens beruht Wirklichkeit für un- re Erkenntnis auf der Empfindung, jenem Moment also, das gegenüber aller kenntnis subjektiv ist[127] und doch objektiv gegenüber dem Gefühl[128], das o offenbar Subjekt und Objekt noch in eigentümlicher Ungeschiedenheit ıigt. Aber auch in der Sphäre des Verstandes finden wir diese merkwürdige entität. Wir hörten von Identität der Prinzipien von Erkenntnis und Gegen- ınd, von übergreifender Gesetzlichkeit, und wenn der Erkenntnisbezug in esem Bereich von der einen Seite als Synthesis, spontane Verbindung des annigfaltigen, von der anderen als inneres Schauen seiner Verbundenheit faßt wird, so scheint darin nur um so stärker die innere Identität von Ob- t- und Subjektseite auch in dieser Region zum Ausdruck zu kommen. trachten wir weiter Kants „Widerlegung des Idealismus", den Erweis für e Realität der Außenwelt! Er entwickelt sich als Herausstellung der not- endigen Beziehung zwischen dem empirisch bestimmten Bewußtsein meines genen Daseins und dem Dasein der Gegenstände im Raum außer mir. Im wußtsein meines Denkens habe ich das Dasein der Dinge. Das mag ein eltsam schwacher Beweis" sein[129], und Kant selbst hat im Opus postumum n der „Subjekt-Objektivität der Wahrnehmung"[130] her „über unsere eigene gehörigkeit zur Natur", nämlich als Organismen[131], jenen Zusammenhang unermüdlichen Bemühungen immer konkreter und systematischer zu fassen sucht; im Hinausschreiten aber über die bloßen Erkenntnisbezüge, in deren nbettung in das ganze Geflecht emotionaler Realitätsverbundenheit, das seit ltheys Betonung des „in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammen- ngs des Lebens"[132] immer tiefer und umfassender analysiert wurde[133], zeigt h die Subjekt und Objekt gleichermaßen umfassende Einheit der Wirklich- it nur um so inniger. Auch bei Kant gewinnt das Wirklichkeitsbewußtsein st im Praktischen seine volle Tiefe, und zwar vollendet sich für ihn diese gion in dem unbedingten Gesetz, das wir über unserem Handeln aner-

---

[127] Kr. d. r. V., B, S. 376.
[128] Kr. d. U., § 3; vgl. auch Burkamp a.a.O. § 313.
[129] Burkamp a.a.O. § 884.
[130] Gerhard Lehmann, Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus postumum, ntstudien 41, 1936, S. 319.
[131] G. Lehmann, Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft, 1939, S. 96.
[132] Dilthey, Ges. Schr. V, 1924, S. 95 in den „Beiträgen zur Lösung der Frage m Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht" n 1890.
[133] Vgl. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, 1931; Hartmann, Zur undl. d. Ont., 3. Teil: Die Gegebenheit des realen Seins (S. 151 ff.).

kennen und das uns erst wahrhaft innerlich an unseren Platz in der Welt bindet. Diese Haltung findet ihren bekannten Ausdruck in jenen herrlichen Worten vom bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir, den zwei Dingen, die das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen: „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne"[134]

In der abstrakten Korrelation des Denkens zu Dingen an sich in ihren allgemeinsten Wesenheiten mag die Subjektbezogenheit der Dinge in einer nun aber doch ontologisch gefaßten Logik aufgehen. Sobald wir uns aber konkreter Gegenstandsbestimmtheit zuwenden, wird in der Art ihrer möglichen Gegebenheit ein ganz bestimmter Erlebnisbezug faßbar, von dessen Möglichkeit her allein der Sinn von Wirklichkeit auch des nicht nur erlebnismäßig Bestimmten sich unmittelbar erschließt und erfüllt. Dabei bleibt selbstverständlich in dem Gefüge identischer Momente und Strukturen immer noch die polare Grundspannung von Vollzug und Gegebenheit, die, in allen ihren Abwandlungen, Subjekt und Objekt trotz jener Identitäten zu scheiden und gegenüberzustellen erlaubt. Wir werden im weiteren Fortschreiten noch darauf zurückkommen.

Zunächst bleiben wir beim Problem des Subjektivismus. Gerade von der Wissenschaft her gesehen scheint er schwersten Bedenken zu unterliegen. Arbeitet denn nicht alle Wisssenschaft daran, die Zufälligkeit unseres Zugangs zu den Dingen für deren Erkenntnis immer mehr auszuschalten? Und muß nicht auch die Philosophie, wenn sie den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, in der Gegebenheit nur ein πρότερον πρὸς ἡμᾶς sehen, bei dem wir wohl einsetzen müssen, über das wir aber hinauszudringen haben zur Bestimmtheit der Dinge selbst?

Eben dies ist die Einstellung der Ontologie. Wir wenden uns dieser anderen

---

[134] Kr. d. pr. V., Beschluß.

trachtungsweise der Dinge zu und suchen den Sinn beider Möglichkeiten zuwägen.

Hartmann erblickt in der Ontologie, die das Seiende als Seiendes zu ersen strebt, die eigentliche Fundamentalwissenschaft. Ihr kommt diese ellung nach seiner Überzeugung mit weit mehr Recht zu als der Erkenntkritik, die sie geschichtlich abgelöst hat[135]. Das Seiende muß ja für alles letzte Grundlage sein, auch Erkenntnis gibt es nur im Seienden und als iendes, als Seiendes abgeleiteter Art. Daher liegt auch die Stärke der Ontogie in der intentio recta, in der natürlichen Einstellung auf die Sache, wähd die reflektierte Haltung aller Erkenntnistheorie eine durchaus sekundäre, nstliche Einstellung ist. Auch führt uns diese intentio obliqua immer nur an den Erkenntnisgegenstand, an das Seiende im Medium der Erkenntnis, ht aber zum Seienden als Seienden; ja, dieses wird geradezu unterschlagen d das Seiende, sofern es erkannt ist, an seine Stelle gesetzt.

Denn für die Ontologie liegt das Reale wohl in der Objektrichtung der türlichen Einstellung, aber es fällt keineswegs mit dem Objekt zusammen, liegt über das Objekt hinaus. Objekt wird das Reale immer nur zu einem il. Die Ontologie hat im Gefolge von Kants kritischer erkenntnistheoretier Besinnung gelernt, daß unser Erkennen unter Bedingungen steht und 3 jedes Seiende nur diesen Bedingungen gemäß Gegenstand der Erkenntnis rd. Aber, kritischer als die Kantianer, will sie nun nicht ihren Gegenstand Erkenntnisgebilde aufgehen lassen; und so sieht sie sich vor der Aufgabe, er das jeweilige Erkenntnisgebilde hinauszugehen, um das Seiende selbst erfassen. Wohl bleibt es dabei: die Erkenntnis allein kann ihr den Zugang n Sein öffnen[136]; die Erkenntnis ist die eminente Gegebenheitssphäre ihrer rschungen[137]. Aber nachdem sie das Erkenntnisproblem in sich aufgenomn hat[138], schreitet sie über die gegebene Erkenntniseinstellung hinaus[139], das Seiende als Seiendes herauszuarbeiten, soweit es von den Ansätzen im kenntnisbereich her möglich ist.

„Die Synthese der Kantischen ‚Idee' mit dem Transzendenzgedanken der en synthetischen Ontologie macht die Einstellung der neuen analytischen tologie aus. Die Transzendenz hebt den Idealismus auf, die Unendlichkeit Idee aber hebt den rationalen Dogmatismus auf. Beide Momente *restrinren einander.* Die Idee macht die Ontologie kritisch, der Seinsgedanke aber cht die Idee ontologisch"[140]. Die Kantische Idee trägt den Bedingungen l der Bedingtheit aller Erkenntnis in ihrer ständigen Unabgeschlossenheit

---

[135] Z. Grundl. d. Ont., S. 31.
[136] Met. d. Erk., S. 178 f.
[137] D. Aufbau d. r. Welt, S. 217.
[138] Met. d. Erk., S. 181.
[139] Ebd. S. 179.
[140] Ebd. S. 189.

Rechnung, sie scheint aber hinter dem Erkenntnisprogreß das Sein selbst zu verlieren. Die alte Ontologie dagegen sucht unter Mißachtung des Erkenntnisproblems das transzendente Sein aufzubauen. Nun aber wird sie kritisch, indem sie den Gedanken der Bedingtheit und Unabschließbarkeit aller Erkenntnis, den die Idee vertritt, in sich aufnimmt. Zugleich gewinnt die Idee damit den Hintergrund des transzendenten Seins, dessen Ansprüche sie im Bereich der Erkenntnis vertritt. In kritischer Bewußtheit um ihre Erkenntnisbedingtheit sucht die neue Ontologie die Züge des Seins herauszuarbeiten, soweit sie sie aufzuschließen vermag. Das Sein selbst ist ihr Gegenstand, dem sie in unmittelbarer Hinwendung abzuringen sucht, was er für die Erkenntnis hergeben mag. Und die gleiche, unmittelbar dem Objekt zugewandte, über alle subjektiven Umstände hinausstrebende Haltung der Wissenschaft, ja schon die ganz an das Objektive hingegebene Richtung des natürlichen Bewußtseins bieten Stütze und Gewähr für das Recht jenes Vorgehens.

Doch hier regen sich sogleich Fragen. Kann die Einstellung der positiven Wissenschaft wirklich für die Philosophie von so ausschlaggebendem Gewicht sein? Vermag die Philosophie von hier aus das Recht ihres Verhaltens zu begründen? Man wird vielleicht sagen, auch Kant habe sich an Mathematik und Newtonscher Naturwissenschaft orientiert. Aber er tat es doch, indem er diese Wissenschaften und ihr Verfahren zum Problem machte, sie analysierte und in ihrem inneren Recht zu verstehen suchte, um einen Maßstab für die Beurteilung der Erkenntnis überhaupt, insbesondere der Erkenntnisansprüche der Metaphysik, zu gewinnen. Er übernahm also nicht die intentio recta der Einzelwissenschaft, sondern wird, gerade indem er die Einzelwissenschaft zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, zur intentio obliqua geführt. Das Wesen der Einzelwissenschaft jedoch scheint mit der intentio recta eng verbunden zu sein. Denn eben aus der Wendung geradehin auf den Gegenstand scheint sich jene Vereinzelung auf das jeweilige Objekt zu ergeben, die für die Einzelwissenschaft charakteristisch ist. Kommt die Philosophie also nicht in Gefahr, selbst Einzelwissenchaft zu werden, indem sie sich der Richtung auf den Gegenstand allein überläßt? Ihre Aufgabe aber wäre es doch vielmehr, über die Zerstückelung der Einzelwissenschaften hinauszuführen.

Hier scheint im Gegensatz zu allen Einzelwissenschaften gerade das natürliche Bewußtsein eine wesentliche Forderung zu erheben. Das natürliche Bewußtsein lebt mit innerer Selbstverständlichkeit in der einen gegebenen Welt, und mag es auch mannigfach Spannung und Widerstreit erfahren, so sind die einzelnen widerstrebenden Kräfte doch zu einer Einheit gebunden, sofern sie der einen Welt angehören. Sollte es nicht Aufgabe der Philosophie sein, das was hier unreflektiert gelebt wird, zu denken, zu erkennen? Vermag sie es, wenn sie in der Haltung der positiven Wissenschaft das Reale, das doch

ɔjekt und Subjekt gleichermaßen umfaßt[141], nur immer in der Objektrichng zu erfassen trachtet? Philosophie kann nicht in die natürliche Bewußtinshaltung zurückkehren. Müßte sie aber nicht die Vielfältigkeit der einlnen Wissenschaften in der Richtung auf die natürliche Einheit zu überlnden suchen? Kann sie es, wenn sie nur immer Teil um Teil aneinanderht? Ontologie mag noch so weit die Sphären des Seienden durchforschen, e Schichten des realen Seins vom Anorganischen über Leben, Seele, Geist ɪporsteigen: bleibt es nicht nur bei einem Aneinanderfügen, soweit auch die hichtungsgesetzlichkeiten und kategorialen Abhängigkeiten ergründet wern mögen? Ist Ganzheit durch bloßes Zusammensetzen faßbar, muß sie nicht Ganzheit schon zugrunde gelegt sein?

Freilich bleibt die Gegenfrage: Wie soll es denn solche Ganzheitserkenntnis ben? Können wir je das Ganze haben? Wir würden uns mit solchem Wahn r selber betrügen, indem wir vielleicht unvermerkt subjektive Lieblingsinungen in unser Bild hineinfälschten, und so kämen wir in jene phantasiellen Systemkonstruktionen, die einander in buntem Wechsel ablösen, ohne sentliche Einsicht zu vermitteln außer dem, was etwa, abgesehen von ihrer stemtendenz und ihr zum Trotz, an echter Erkenntnis mit einfließt.

Daß es sich in der Ontologie immer „nur um hypothetisches Erfassen gesser Wesenszüge handeln kann, und niemals um Totalerkenntnis, darf", so int Hartmann, „aus der allgemeinen Problemlage heraus als gewiß gel-[142]". Das Seiende ist eben nur zum Teil der Erkenntnis gegeben, das zeigt ion das Bewußtsein von Problemen und immer neuen Problemen an den enzen der jeweils erreichten Einsicht, das zeigt der Erkenntnisfortschritt, r immer neue Teile des Seienden erschließt, die bisher nicht offen dalagen. waren vorher unerkannt, und gewisse Gebiete des Seienden mögen nie Erkenntnis zugänglich werden, ja, ihr grundsätzlich unzugänglich sein.

So bleiben wir an das Bruchstückhafte gebannt, auch in philosophischer kenntnis. Und wir mögen uns vielleicht damit trösten, daß Philosophie ihren enen Gegenstand hat, der sie von den anderen Wissenschaften untereidet, eben das Seiende als Seiendes, das durch alle einzelwissenschaftlichen reiche hindurchgeht und sie zusammenhält[143], und daß sie, mag sie auch r Stück für Stück weiterbauen, schließlich doch geleitet wird durch das ıße System der Welt selber, das sich treuer, unvoreingenommener Forung immer mehr erschließen muß und das durch jedes voreilige Erkenntsystem nur verdeckt würde. Ja, in solcher Haltung müssen wir die eigentıe Größe der Philosophie erblicken.

Aber dürfen wir darüber vergessen, daß wir doch auch das System der rklichkeit immer nur in den Maßen unserer Erkenntnis werden fassen

[141] Met. d. Erk., S. 192. [142] Ebd. S. 192. [143] Vgl. z. Grundl. d. Ont., S. 77.

können, daß es nur Sache eines intellectus infinitus sein könnte, zu erkennen, „was die Welt im Innersten zusammenhält", daß für uns aber jedes System immer den Bezug auf Erkenntnismöglichkeit und Erkenntnisstand – so weit es auch jeweils darüber hinausweisen mag –, ja selbst den Bezug auf die bestimmte Erkenntnisrichtung und ihre methodischen Voraussetzungen in sich tragen muß? Sogar der Gedanke eines Systems der Wirklichkeit ist eben bereits ein Gedanke, eine Erkenntnisforderung, die sich im Fortschreiten der Forschung bewähren mag, indem sie dieses zugleich ermöglicht und leitet. Gewiß geht sein Sinn auf die Wirklichkeit selber. Aber nicht die Wirklichkeit selbst rückt in unsere Erkenntnis ein, sondern unsere Erkenntnis gestaltet sich gemäß den Forderungen und Bedingungen ihrer Wirklichkeitsgeltung, und sofern sie das tut, erfassen wir durch sie Wirklichkeit.

Ist es aber bei dieser Sachlage genug, wenn die Fundamentaldisziplin der Philosophie durch das Erkenntnisproblem hindurchgegangen ist, um dann darüber hinaus innerhalb der Grenzen des Möglichen das Seiende als Seiendes zu erfassen, wie auch die positive Wissenschaft ihren Gegenstand erfaßt, zu dem bestimmte methodische Veranstaltungen sie hinführen? Im Sinn aller Erkenntnis liegt es natürlich, ihren Gegenstand zu erfassen, wie er an sich selbst beschaffen ist. Gewiß wird auch die Ontologie auf diesem Wege wesentliche Erkenntnisse gewinnen (und Hartmanns Werke zeigen immer wieder, wie Hervorragendes in der Klärung von Seinsbestimmungen zu leisten möglich ist und wie unumgänglich solche Klärung ist); aber erfüllt sie damit schon die letzte Aufgabe der Philosophie? Entspräche es nicht dem vollen Sinn der Philosophie, den Bezug auf das Erkenntnisproblem im Gegenstandserfassen ausdrücklich festzuhalten, mit dem Gegenstand zugleich den Erkenntnisbezug zu umspannen und so einerseits jede Möglichkeit absolutistischen Mißverstehens des Sinns philosophischer Erkenntnis auch hinsichtlich der erfaßten Bruchstücke von vornherein auszuschalten, anderseits aber auch in aller Unvollendung und Bruchstückhaftigkeit doch immer eine gewisse Totalität gegenwärtig zu haben?

Denn die Sicht in der Objektrichtung trifft immer nur die eine Seite des Gesamtverhältnisses, und sie vereinzelt immer das jeweils Erfaßte, so umfassend es auch in sich sein mag. Wenn auch der Blick die Seinsschichten entlangwandert und sie nacheinander zur Erkenntnis bringt, um schließlich auch die Erkenntnis selbst als eine Form geistigen Seins anzufügen: daß es sich von Anfang an immer um Erkenntnis handelte, daß Erkennen von Anfang an zwar nicht auf der Objekt-, wohl aber auf der Subjektseite gegenwärtig war, als Vollzug, um die Objektseite in ihrem An-sich-Sein, aber doch immer gemäß den Möglichkeiten des Erkennens, zu erfassen – das bleibt in aller positiven Wissenschaft mit Recht außer Betracht, und das wird auch in der

ntologie in bewußter Abkehr von aller erkenntnistheoretischen Grundlegung er Philosophie beiseitegesetzt. Sollte sich Ontologie aber nicht etwa gerade amit eine begründende Funktion für die Philosophie verbauen?

Eben diesen Bezug auf das Erkenntnisproblem hat Kant in seiner Tranendentalphilosophie bewußt durchgeführt. Er erfaßt den Gegenstand im nn der Erkenntnis und Gegenstand übergreifenden, „transzendentalen" esetzlichkeiten und doch in dem tiefen Bewußtsein, daß Erkenntnis nicht les ist. Er ergreift jene Gesetzlichkeiten von der Erkenntnis her, in den inktionen von Anschauung, Verstand, Urteilskraft, Vernunft. Er erfaßt das egenstandsgesetz, sofern es sich im Erkennen vollzieht, – sofern wir es im rkennen vollziehen. Freilich ist der Gegenstand gleichgültig gegenüber der atsache des Erkenntnisvollzugs. Aber er bedeutet die Möglichkeit dieses ollzugs. Er bedeutet das Gesetz dieses Vollzugs. Und dieses Gesetz wandelt ch mit den Gegenstandsarten. Es ist in diesen Abwandlungen in all unserem leben gegenwärtig. Als Möglichkeiten und Gesetzlichkeiten des Vollzugs mmen alle Seinsschichten für das Erleben zur Einheit. Im Hinblick auf die öglichkeit des Vollzugs sind sie daher selbst miteinander einheitlich verknüpft. nd es ist das Urteilsgesetz der Einheit eines Mannigfaltigen, das in immer euer Gestaltung den Gegenstandsbezug des Erlebens ausdrückt. So bestimmt ch die Naturwirklichkeit gemäß dem Verstandesgesetz der Kategorien in ihrer nabhängigkeit von aller Erkenntnis und ihrer Gleichgültigkeit gegenüber em Erlebtwerden. Sie ist darum nicht weniger in ihrem An-sich-Sein bemmt, weil diese Bestimmtheit notwendig als gültige Einheit eines Mannigltigen faßbar wird, wie wir sie urteilend vollziehen. Zugleich aber bleibt e in dieser Bestimmtheit auf die Möglichkeit erkennenden Erfassens begen, wie es umgekehrt der Sinn alles Erkennens ist, „An-sich-Seiendes", nabhängig von der Erkenntnis Gültiges, für die Erkenntnis aber dem Urteilssetz gemäß Geprägtes und zu Prägendes zu ergreifen.

Hartmann trägt dem über alle Erkennbarkeit hinausgehenden An-sich-Sein s Gegenstandes dadurch Rechnung, daß er Gegenstandskategorien in Ansatz ingt, denen keine Erkenntniskategorien entsprechen, wie etwa im Fall der anzheit des Organismus, der gegenüber wir keine adäquate Erkenntnis erichen. Aber solche Gegenstandskategorien, so gewiß ihre Ansetzung in Phämenen der Erkenntnis ihren Grund hat, bleiben naturgemäß ein leerer edanke, so leer wie im Bereich unserer Erkenntnis Kants Ding an sich, son sie nicht als notwendiger Gesichtspunkt der Betrachtung aller Erfahrung dacht werden. Daher erfüllen sie sich mit Gehalt, wenn wir sie im Sinn von nts reflektierender Urteilskraft begreifen, d. h. als Aufgabe systematischer stimmung der gemäß den Verstandesbegriffen allein nicht gesetzlich ableitren empirischen Besonderheiten.

So bildet sich überhaupt bei Kant der Gegenstand auf die Funktionen ab, in denen er sich in seinem gesetzlichen Aufbau für die Erkenntnis konstituiert, auch wenn wir dies in der intentio recta auf den Gegenstand beiseitesetzen Im Geflecht dieser funktionalen Konstitution aber ist alles, was immer Gegenstand möglichen Erlebens werden kann, miteinander verknüpft.

Denn auch die Erkenntnis bleibt ja nicht isoliert gegenüber den anderen Funktionen des geistigen Lebens. In ihrer Bestimmtheit durch die Vernunftforderung systematischer Vollendung fügt sie sich als ein begrenzter Sonderfall in unser handelndes Leben ein, das unter dem Vernunftgesetz unbedingter Ganzheit auch über die Subjektivität des Einzelnen hinaus steht. So bestimmt praktische Vernunft, Handlung, Vollzug unsere Grundbeziehung zu Wirklichkeit, technisch-praktische Vernunft als Gestaltung theoretisch zu fassender Zusammenhänge gemäß subjektiven Zwecken, moralisch-praktische Vernunft im Sinn unbedingter Zwecksetzung als höchster Norm aller subjektiven Zwecke. Und in eigentümlich subjektgetragener Allgemeingültigkeit leuchtet in unserem Erleben an der Natur die Harmonie des Ästhetischen unter der subjektiven Gesetzlichkeit der Urteilskraft auf, die in objektiver Hinsicht zugleich die Betrachtung der Natur im Sinn des Organismus und damit im Sinn der Bestimmbarkeit auch durch praktische Ideen ermöglicht.

Damit aber haben wir das gewonnen, was wir zunächst vergeblich suchten: ein einheitliches Beziehungsgefüge, das in der Abwandlungsfähigkeit seiner Momente die Bestimmtheit aller Mannigfaltigkeit des Wirklichen auszuprägen vermag, ein Gliederungsgesetz, das alle Stückhaftigkeit und Unfertigkeit der Erkenntnis gleichsam auf eine gestaltende Mitte zurückbezieht, ein Prinzip der Ganzheit, das doch der schlichten Erfassung des Gegebenen nicht vorgreift, sofern es selbst nur die möglichen Formen des Erfassens und der Gegebenheit zur Einsicht erhebt. Wir verzichten auf den doch leeren Gedanken, als könnten wir die Dinge, wenn auch noch so bruchstückhaft, erkennen in einer Bestimmtheit, die sich nicht in Formen des Erkennens gestaltete, als könnten wir einen Zusammenhang der Dinge erfassen und denken, den wir nicht gemäß den Möglichkeiten des Denkens aufbauten. Indem wir aber die Einsicht in diese notwendig hier obwaltenden Beziehungen in kritischer Bewußtheit unserem philosophischen Forschen zugrunde legen und in ihm entfalten, finden wir uns sogleich inmitten der vieldimensionalen Ordnungen, in denen wir fassen, was überhaupt Gegenstand möglichen Erlebens, möglichen Vollzugs zu werden vermag.

Sollte dieser Standpunkt schon zu voraussetzungsvoll sein? Bleibt nicht Ontologie doch unmittelbarer am Seienden, indem sie in aporetischer Haltung nur schlicht den Hinweisen der Probleme folgt? Aber auch die Probleme stehen nicht im Unbedingten. Auch sie haben ihre Voraussetzungen. Auch si

ıeben sich nur vor bestimmten Fragen und Forderungen und Erwartungen. ıch sie haben ihren Horizont. Und indem wir dieser Einbettung nachzuhen suchen, entfalten sich uns jene Zusammenhänge, denen gemäß sich Proeme verknüpfen und die Problem und Erkenntnis gleichermaßen ermögnen und bestimmen. Damit aber ist den Problemen keineswegs etwa ihre sprüngliche Kraft genommen. Sie werden vielmehr gerade als Probleme beindet. Und sollte es nicht eben Aufgabe der Philosophie sein, diesen Hinternd in ihrer Erforschung konkreter Sachverhalte stets gegenwärtig zu halten d dadurch auch den Sinn ihrer Aufgaben immer zugleich auf das Ganze hin bestimmen? –

Aber wir müssen die Frage des Subjektivismus noch in eine letzte Tiefe rfolgen. Sie ist besonders greifbar geworden in der Gegenüberstellung von genstandskategorien und Verstandesbegriffen, von gegenständlicher Raumd Zeitbestimmtheit und Raum und Zeit als Anschauungsformen. Für Kant stimmten Anschauungsformen und Verstandesbegriffe den Gegenstand. ırtmann aber stellte beide Seiten sorgfältig geschieden einander gegenüber. ir müssen hier, indem wir frühere Ansätze weiterführen, zu einer letzten ärung zu gelangen suchen. Wir müssen versuchen, Möglichkeit und Sinn ser beiden Standpunkte grundsätzlich zu verstehen und damit zugleich ihr genseitiges Verhältnis und ihr Recht zu bestimmen.

Und da ist nun im Sinn aller unserer bisherigen Darlegungen die Stellunghme Burkamps in der soeben berührten Sonderfrage außerordentlich aufılußreich. Er neigt, seiner realistischen Einstellung entsprechend, durchaus zu, die Kategorien als reale Momente der gegenständlich zu erkennenden irklichkeit selber zu betrachten[144]. Dennoch erklärt er, daß er auf die Enteidung der Frage, ob die Kategorien der Wirklichkeit oder der Erkenntnis gehören, „nicht viel Gewicht" lege. „Hier handelt es sich wahrhaft nur um e Definitionsfrage, die praktisch kaum Bedeutung hat und die ein Pragtist wie Peirce zurückweist. Ist die kategoriale Struktur nur durch die Wirkıkeit determiniert, aber nicht selber als ein Wirkliches aufgefaßt, müssen r sagen, unser Erkenntnisgegenstand *hat* Wirklichkeit, aber er *ist* noch nicht rklichkeit. Solche Unterscheidungen muten uns heute mit Recht als schotisch sinnfremd an. Wir schreiben ihnen nicht mehr die Bedeutung zu, e noch die Zeit Trendelenburgs und Kuno Fischers. Das funktionale nken trat inzwischen an Stelle eines substantialen Denkens, dem solche terscheidungen entspringen"[145].

Mit diesem letzten Satz ist das entscheidende Moment klar ausgesprochen. r brauchen es nur auf unsere Frage anzuwenden. Kant denkt hier funktio-

144 Burkamp, Wirkl. u. Sinn, § 850, 861.
145 Ebd. § 863.

nal. Er geht mit der Leistung der Erkenntnis mit. Er faßt den Vollzug, durch den wir erkennend ein Mannigfaltiges zur Einheit verknüpfen. Diese Leistung geht sozusagen vom Erkennen zum Gegenstand. Sie vollzieht denkend jene übergreifende, „transzendentale" Einheit. Kant erfaßt sie in diesem Hindurchgehen durch die einzelnen Schichten. Er ergreift sie in ihrer verknüpfenden, aufbauenden, konstituierenden Funktion. Nicht die fertige Gestalt, sondern diese „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen"[146], ist für ihn grundlegend; und diese Einheit mag nicht nur analytisch, sondern auch – und vor allem – synthetisch verstanden werden. „Daher sind es nicht nur Formen, sondern Funktionen, worauf die relationes der Erscheinungen beruhen"[147]

Die andere Denkart muß nicht gerade substantial sein. Sie unterscheidet sich von der funktionalen dadurch, daß sie nicht mit der Leistung der Erkenntnis mitgeht, sondern selbst in der Leistung steht, in ihr aufgeht. So trifft sie im Vollzug auf das ihr entgegenstehende Gebilde, dessen Struktur sie als an ihm fertig gegebene auffaßt. Es ist die Haltung der intentio recta im Unterschied von der intentio obliqua, die auf die Funktion geht. Jedenfalls gilt dies so für die Philosophie. In der Einzelwissenschaft mag sich innerhalb der intentio recta jener Unterschied von funktional und nicht funktional vielleicht in beschränkterem Rahmen abermals auftun. Wir betrachten hier nur die Philosophie. Bei der eben beschriebenen Haltung kommt nicht die durchgehende Vollzugsrichtung in ihren Blick, sondern sie erfaßt die durchstoßenen Schichten, die sich in „Querstellung" (im Sinn unserer früheren Unterscheidung) ihr darbieten. Daher ergreift sie nicht die kategoriale Funktion als Einheitsgesetzlichkeit von Erkenntnis und Gegenstand zugleich, sondern sie betrachtet das Ergebnis ihrer Leistung in der Schicht der Erkenntnis und in der Schicht des Gegenstandes. Und so mag es dann auch zu dreifacher Hintereinanderschaltung kommen.

Natürlich sind diese beiden Richtungen nicht in völliger Ausschließlichkeit voneinander geschieden. Immer sind beide Momente irgendwie gegenwärtig, aber das eine tritt in den Vordergrund, in das eine legen wir uns hinein. Sie müssen im Grunde immer beide gegenwärtig sein, so gewiß sie auf den beiden Seiten der Urteilsganzheit beruhen, auf der Seite des Denkens und der Seite der Anschauung, auf dem funktionalen und dem phänomenologischen Moment, auf Vollzugsrichtung und Seinsbestimmtheit. Daher betont auch die eine Richtung die gedankliche Verknüpfung, die Bedingungszusam-

[146] Definition von „Funktion": Kr. d. r. V., B, S. 93.
[147] Lose Blätter aus Kants Nachlaß, mitgeteilt von R. Reicke, 1889, I, S. 16.

enhänge, die andere vielmehr die anschauliche Aufgliederung und Zerlegung d wieder die Zusammensetzung und Zusammenschau der einzelnen Teile[148]. Aus der Geschiedenheit und notwendigen Zusammengehörigkeit beider omente im Urteil aber ergibt sich auch das eigentümlich polare Verhältnis n kritischer Transzendentalphilosophie und Ontologie. Kritische Transzenntalphilosophie erfaßt das gesamte Bedingungsgefüge der Erkenntnis, der mäß sich die allgemeine Bestimmtheitsstruktur des Gegenstandes aufbaut. e erfaßt daher auch die Möglichkeit einer isolierenden Betrachtung des egenstandes „an sich selbst". Ontologie aber geht vom Gegenstand in seiner genstruktur aus und blickt von hier auf die Möglichkeiten der Erkenntnis rück, ohne doch, wie es scheint, grundsätzlich zu erwägen, daß der Gegennd wohl in seiner Unabhängigkeit von der Erkenntnis gedacht, aber von rnherein nur gemäß deren allgemeinsten Voraussetzungen erfaßt werden nn. In der Lösung dieser Beziehung aber droht die Gefahr, die Möglichkeit serer Erkenntnis in der Richtung auf eine sei es auch nur bruchstückhafte, doch vermeintlich von relativen Standpunkten unabhängige Erfassung der elt zu überspannen und die fruchtbaren Beziehungen zu Handlung und ben zu verlieren.

Wenn daher Günther Jacoby sich gelegentlich gegen die Verwechslung der enntnistheoretischen Herauslösung des Objekts aus der Subjekt-Objektlation mit Ontologie verwahrt[149], so betrifft dies doch wohl nicht das undsätzliche dieses Verhältnisses. Erkenntnisobjekt und seiender Gegennd stehen zueinander in der Beziehung voneinander untrennbarer Momente er Einheit, in einer Beziehung, die auch in Hartmanns Erwägungen über methodischen Schritte von der Erkenntnisbestimmtheit zur Seinsbestimmtt faßbar wird und die die Ontologie grundsätzlich in das transzendentallosophisch erfaßte Grundverhältnis einordnet. Denn dies Grundverhältnis t in dem Sinn der Erkenntnis durchaus den Bezug auf das nie erkenntnisßig zu erschöpfende Seiende selbst fest, ohne darum die Bedingungen glicher Erkenntnis aus den Augen zu verlieren.

Die moderne Ontologie hat ihre hohen Verdienste in der Gewinnung von sichtspunkten mannigfach abgestufter Betrachtung, in der Herausarbeitung er Fülle feiner Gliederungen und Schichtungen, vor allem aber natürlich in, daß sie überhaupt den Blick wieder ganz stark auf die konkreten Sachhalte des Seienden hinlenkte und zu neuer fruchtbarer Berührung mit der rklichkeit zwang. Gerade gegenüber der einseitigen Richtung scharfsinniger temspekulation mußte das schlichte Sammeln und Festhalten, das Ver-

48 Vgl. dazu auch Kants Gegenüberstellung mathematischer und dynamischer egorien!

49 Deutsche Literaturzeitung 61 (1940), Sp. 558.

gleichen und Ineinanderfügen von Wirklichkeitszügen wie das Abstreifen uns umstrickender selbstgewobener, uns in selbstentworfenem Kerker festhaltender Netze und das Hinaustreten in den freien, lichten Tag der Wirklichkeit sein. Aber es will uns doch scheinen, als ob alle diese Leistungen ihren vollen, ihren eigentlich philosophischen Sinn erst im Hinblick auf die grundlegenden Beziehungen erhalten, welche die Transzendentalphilosophie herausarbeitet, und daß hier erst über alle einseitigen Fasssungen des Seienden hinaus[150] dessen allseitige Erfassung angebahnt wird. Von dem durchgehenden Leistungssinn des möglichen Vollzugs her werden erst die einzelnen Momente nicht nur in ihren Schichtungen und Verflechtungen durchschaut, sondern zu funktionalem Systemzusammenhang verknüpft. Was sich der ontologischen Analyse in fortschreitendem Einzelaufweis in der Richtung auf den Gegenstand zeigt, wird durch die transzendentalphilosophische Besinnung zurückbezogen auf den Vollzugs- und Erkenntnissinn, von dem her die ganze Mannigfaltigkeit in all ihrer Unvollendbarkeit und ohne Schmälerung ihres Eigengewichts dennoch in ganzheitlichem Gefüge überschaubar wird. Wir können nicht von absolutem Standort her den Zusammenhang der Dinge an sich greifen. Wohl aber verstehen wir in fortschreitender Einsicht von unserer Stellung mitten in der Welt her die eigentümliche Bedingtheit jeder besonderen Seinsgestaltung im Hinblick auf die Möglichkeit ihrer Erkenntnis und auf die in unserem Handeln erfahrene unbedingte Realität.

So wird grundsätzlich die Gesamtheit der Wirklichkeitsprobleme, die Gesamtsituation des Menschen vorausgesetzt – „weil ohne Stoff sich überall nichts denken läßt“[151] – und auf ihre beherrschenden Bezüge hin analysiert. Damit erfüllt Kant auf seinem Wege grundsätzlich das Programm, das auch Hartmann aufstellt: einer radikalen Kritik „der kategorialen Formung unseres Seins und Weltbewußtseins überhaupt, sofern sie den Anspruch erhebt, mehr als bloße Bewußtseinsformung zu sein“[152] – eine Aufgabe freilich, die immer wieder neu unternommen werden muß, für die aber Kant gerade auch mit seinem kritisch errungenen Prinzip systematischer Überschau Unverlierbares geleistet hat.

Vor diesem gewaltigen Einheitsgefüge funktional durchgliederter Wirklichkeit aber verblassen die herkömmlichen Unterscheidungen von Idealismus und Realismus. Freilich stehen wir nicht mehr in einer „Diesseitsstellung“, sondern wir sind über diese Unterscheidung, so will uns dünken, schier hinausgeschritten. Wo das Ganze der Wirklichkeit in grundsätzlicher Einsicht in sein Gefüge aus der Bewußtheit unseres Vollzugs ergriffen wird, da scheinen Idealität und Realität in eins zusammenzufallen und jede Unterscheidung nur

[150] Vgl. Z. Grundl. d. Ont., S. 57 ff.
[151] Kr. d. r. V., B, S. 284.
[152] D. Aufbau d. r. Welt, S. 70.

ı von außen, aus äußerer Vergleichung herkommendes Moment zu sein. ide gehören zusammen wie die Seiten der Urteilsbestimmtheit, wie Vollzug d Gegebenheit, und es vermag nur die größere oder geringere Überschau s Ganzen eine Verschiebung des Gewichts innerhalb einer polaren Spannung begründen, indem wir uns entweder mehr in das in der Objektrichtung aßte Seiende hineinlegen oder in den unmittelbaren Handlungsvollzug. bei erscheint es freilich wie ein Absinken aus jener Doppelspannung des bjekt-Objekt-Bezugs, in der allein uns Realität gegeben ist, wie ein Verzicht f die volle Ganzheit, wenn wir die Realität allein in der Objektrichtung ıen, da sie doch zugleich das Subjektive umfaßt und in der Erfahrung des bjektiven sich kündet. Nicht in der Objektrichtung allein haben wir das ale, das metaphysisch Wirkliche zu suchen; vielmehr öffnet sich erst von der Urteilsgefüge umfaßten Gesamtsphäre her der Blick in jenen „wahren Abınd für die menschliche Vernunft", wo alles unter uns sinkt[153].

Vielleicht scheint in der bewußten Beschränkung auf die Objektseite, die h doch nicht auf einen bestimmten Typus des Realen einschränkt, sondern s Reale in der ganzen Vielfältigkeit aufnimmt, in der es sich darbietet, den rderungen wissenschaftlicher Klarheit und Durchdringbarkeit besser Genüge an. Dennoch darf die Philosophie sich nicht von ihrem Problem abdrängen sen, gerade jenes Ganze, soweit es nur möglich sein mag, erkennend zu ıellen. In Kants letzten Entwürfen kreisen seine Gedanken immer wieder ı diese Probleme, bohren sie sich immer tiefer in den Grund jener Ganzheit d zugleich in die Fragen ihrer Erkenntnisbestimmtheit. Die Fragen von ealismus und Realismus rücken dabei in das Licht dieser letzten Wirklichtserfahrung. „Es ist in der Transzendentalphilosophie einerlei, ob ich die ınenvorstellungen idealistisch oder realistisch zum Prinzip mache. Denn es mmt nur auf das Verhältnis nicht der Gegenstände zum Subjekt, sondern tereinander an"[154]. Es kommt nicht auf das Verhältnis der Gegenstände n Subjekt an in dem Sinne, als stünden beide in dogmatischer Isolierung ander gegenüber und ergäben nun das „metaphysische" Problem, sie zummenzubringen. Das Faktum der Erkenntnis wird vielmehr vorausgesetzt, dem der Bezug bereits hergestellt ist. Innerhalb dieses Bezugs jedoch erist sich die „Realität", die objektive Gültigkeit und der objektive Sinn der kenntnis an dem Verhältnis der Gegenstände zueinander, an den gesetzıen Beziehungen, die ihren Zusammenhang bestimmen, nicht aber an einer taphysisch realen Substanz als Ursache unserer Empfindungen, die sich serer Erkenntnis doch entzöge. „Wie, wenn das idealistische System (daß

---

[153] Kr. d. r. V., B, S. 641.
[154] Op. post., Ak.-Ausg. XXII, S. 442.

ich selbst allein die Welt bin) das allein von uns denkbare wäre? Die Wissenschaft würde dabei nichts verlieren. – Es kommt nur auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen an“[155]. Wissenschaft faßt an der Wirklichkeit die Zusammenhänge, die gesetzlichen Beziehungen, in denen sich zugleich Gesetzlichkeiten des Denkens ausdrücken. Ja, sie kann nur Gesetzlichkeiten des Wirklichen verstehen, die sie selbst denkend hervorbringt. Und so knüpft das Denken die Welt im Erkennen an das Ich, wie es nach der anderen Seite zugleich Gegenständlichkeit des Erkannten begründet. „Wir können auf keine andere Art die Verkettung der Dinge als Ursache und Wirkung und die nach derselben geordnete Welt denken, als daß wir ein solches System uns selbst durch unsere eigene Vernunft konstituieren, und dadurch allein ist es auch nur möglich, diese Verkettung als wirklich anzuerkennen“[156]. In diesem Sinn ist „die Idealität äußerer Gegenstände .. zugleich der Grund der Realität ebenderselben als Sachen außer uns (im Raum und der Zeit)“[157]. So mißt und bestimmt Kant schließlich zusammenfassend seinen Standpunkt an dem entgegengesetzten dogmatischen des Spinoza: „Wir können keine Gegenstände weder in uns noch als außer uns befindlich erkennen als nur so, daß wir die actus des Erkennens nach gewissen Gesetzen in uns selbst hineinlegen. Der Geist des Menschen ist Spinozens Gott (was das Formale aller Sinnengegenstände betrifft) und der transzendentale Idealism ist Realism in absoluter Bedeutung“[158]. Nicht von Gott, vom Absoluten her suchen wir das Dasein der Dinge, wie sie an sich selbst beschaffen sind, zu verstehen, sondern vom erkennenden Geist des Menschen her, der die Gesetze seines Erkennens in sie hineinlegt. Damit ist freilich nur das Formale aller Sinnengegenstände erfaßt, zugleich aber deren Realität begriffen, soweit es dem Erkennen möglich ist. Ja, so dürfen wir vielleicht deuten, eine tiefere Realität der Dinge vermögen wir überhaupt nicht zu erfassen, als die uns im Hineinlegen der actus unseres Erkennens gegeben ist.

Aber nicht im theoretischen Akt, im Vollzug des Erkennens, sondern erst im Handeln schlechthin erfüllt sich der Sinn der Vernunft und ergreifen wir eine Realität von absoluter Bedeutung. Die Idee, zuhöchst die Idee Gottes als der „moralisch-praktischen sich selbst gesetzgebenden Vernunft“[159] gewinnt im Handeln „die größte innere und äußere praktische Realität“[160]: eine Realität, die keinem theoretischen Erkennen faßbar ist, das vielmehr nur die Bezüge zu entwickeln vermag, die auf jenes Transzendente, Absolute hinweisen, ohne die Grenze überschreiten zu können, die es von ihm trennt. So hat Transzendentalphilosophie „ihren Namen davon, daß sie an das Transzen-

155 Ebd. XXI, S. 87.
156 Ebd. XXII, S. 75.
157 Ebd. XXI, S. 146.
158 Ebd. XXI, S. 99.
159 Ebd. XXI, S. 145.
160 Ebd. XXI, S. 142.

nte grenzt und in Gefahr ist, nicht bloß ins Übersinnliche, sondern gar in Sinnleere zu fallen"[161]. Denn die Fülle des im Handeln gelebten Sinns zieht sich der gegenständlich eingestellten bloßen Theorie.

mmer wieder finden wir so die Abbildung der Realität auf die Funktionen Geistes, in denen und durch die wir jene fassen und mit denen es Transzendentalphilosophie allein zu tun hat. Transzendentalphilosophie entfaltet „Formen", die an der Erfahrungsgegebenheit jenen gegenständlichen Get gewinnen, der in unserer handelnden Entscheidung ins Licht des Absoen rückt. Immer wieder drängt sie an die Grenze heran, an der die theosche Entwicklung umschlägt in handelnden Lebensvollzug und an der sich e Formen mit unmittelbarstem Gehalt erfüllen. Aber sie selbst bleibt bei Formen, die sie von der Seite der Funktionen des Denkens her ergreift. ndem sie jedoch die Gegenstandsgesetzlichkeit von den Bedingungen der enntnis her faßt, daher die Erkenntnis auf ihre Möglichkeiten hin analyt, ist sie selbst immer zugleich ihr eigenes Problem. „Transzendentalphilohie ist nicht diejenige Philosophie, die über Sinnenobjekte, obgleich nach nzipien a priori, philosophiert (denn das ist Metaphysik), sondern sich selbst n Objekt des Philosophierens macht"[162]. Und eben indem sie so sich selbst l ihren Standort in ihre Forschung beständig mit hineinnimmt, kann sie ein „sich selbst zu oberst begründendes System synthetischer Erkenntnisse Begriffen"[163] „das gesetzgebende Prinzip für alle Philosophie" sein, „insoh diese a priori synthetisch ihr selbst Subjekt und zugleich Objekt ist (das der Wesen und zugleich des Wissens)"[164]. So erweist sich die Transzentalphilosophie als „das Prinzip, welches das *Ganze* der Philosophie als in em System bestimmt"[165].

Mit tiefem Recht findet Burkamp „etwas Ehrfurchtgebietendes im tragien Ringen Kants, allen Standpunkten ehrlich und gewissenhaft ihr gutes ht zu geben und dabei um dieser Gewissenhaftigkeit willen auch die inne Widersprüche mit in Kauf zu nehmen"[166]. Darüber hinaus aber dürfen nicht übersehen, wie Kant nicht nur die Fülle der Standpunkte zu umen, sondern sie zugleich in die Einheit eines großen gegliederten Zusamhangs zu verknüpfen sucht, indem sich das Grundgesetz der Erkenntnis zugleich des Gegenstands um den ruhenden Pol der Erkenntnis an den genständen entlang mannigfach abwandelt.

ants gesamtes Philosophieren ist zutiefst getragen von einer weltanschauen Haltung, deren hohe Bedeutung Hans Heyse neu herausgearbeitet [167]. Es ist außerdem aber zugleich die Entfaltung der Bedingungen mög-

[161] Ebd. XXI, S. 74. [163] Ebd. XXI, S. 65. [165] Ebd. XXI, S. 78.
[162] Ebd. XXI, S. 85. [164] Ebd. XXI, S. 110. [166] Burkamp a.a.O. § 924.
[167] Vgl. H. Heyse, Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie, 1927;

licher Weltanschauung und der Ausdruck der Einsicht in die Gegenwärtigkeit der Weltanschauung in allem Erkennen. Denn es stellt die einzelnen Daseinssphären nicht isoliert nebeneinander, sondern verknüpft sie in der Möglichkeit des Erlebens als der Realisierungsstätte jeweils ganzheitlicher theoretisch-praktischer Wirklichkeitsverbundenheit. Aber sie wahrt zugleich die Möglichkeit und die Notwendigkeit wissenschaftlicher Arbeit an den einzelnen Seinsbereichen im Rahmen dieser totalen Daseinserfassung. Sie spannt die Beziehung zwischen ursprünglicher Lebensganzheit und zerlegender Forschungsarbeit. Sie entwirft in den Ideen von Gott, der Welt und dem Menschen, der beide in seiner Existenz verbindet, den Horizont, dessen mannigfache Erfüllung in jeder Weltanschauung vorliegt und innerhalb dessen auch erst Sachverhalte als Probleme philosophischer oder einzelwissenschaftlicher Forschung begegnen können.

Ist nun Kants Philosophie „Existenzphilosophie“? Sie trägt gewiß dem Problem menschlicher Existenz zutiefst Rechnung. Aber sie stellt es zugleich in den Zusammenhang der Gegenstandsprobleme, an denen menschliches Dasein sich bestimmt und entfaltet. Sie schafft in einer grundlegenden Gesetzlichkeit die Einheitsbeziehung, die das unbedingte Gesetz persönlichen Daseinsvollzugs mit dem Gesetz notwendiger Bedingungszusammenhänge unabhängig in sich beruhender Natur zu umfassender Ganzheit verknüpft. So wird allerdings das Subjektproblem vom Objekt her in Angriff genommen[168], am Objekt entwickelt, ohne daß freilich das Objekt vorher verabsolutiert, ins schlechthin Transzendente entrückt worden wäre. Sondern beide sind unter der übergreifenden Gesetzlichkeit gefaßt, die an den Funktionen des Subjekts uns greifbar wird und die doch die Abgründigkeit der metaphysischen Dimension nicht verhüllt, sondern in der Unerschöpflichkeit ihrer Probleme offen hält. So wird nicht eine bestimmte Existenzform zu philosophischer Wertigkeit gesteigert, sondern unbeschadet des tiefen weltanschaulichen Gehalts der Kantischen Philosophie sind die hier freigelegten Bedingungen doch so grundlegender Art, daß sie jede existentiell-weltanchauliche Gestaltung tragen[169].

Gerade der Hinweis auf die Weltanschauung aber führt uns zu neuer Besinnung. Ist uns, so wird man fragen, nicht gerade in weltanschaulichem Betracht ein Philosophieren unter Kantischen Voraussetzungen heute innerlichst fremd, ja so gut wie unmöglich geworden? Wir können im Menschen nicht

Idee und Existenz, 1935; Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie: Kantstudien 40, 1935, S. 101 ff.; Kants Metaphysik der Erfahrung: 1. Reichstagung d. wiss. Ak d. NSD.-Dozentenbundes 1939, S. 23 ff. Neuerdings vgl. August Faust, Wesenszüge deutscher Weltanschauung und Philosophie; Zeitschr. f. deutsche Kulturphilosophie 8, 1942, S. 81–165; über Kant S. 98 ff., 149 ff.

168 Vgl. Hartmann, Met. d. Erk., S. 218.

169 Vgl. hierzu auch meine Arbeit über Kant, Husserl, Heidegger; Breslau 1936.

ehr das Vernunftwesen sehen, das in diese Sinnenwelt gestellt ist; wir kön-
n nicht mehr Erkenntnis als frei in sich schwebendes Reich rein gedanklicher
ıtfaltung gelten lassen; wi. sehen viel stärker den ganzen Lebenszusammen-
ng, wir erkennen die biologischen Grundlagen, aus denen auch die geistige
istung erwächst. Mag auch unter ontologischem Gesichtspunkt ein Hervor-
hen des Subjekts aus dem Objekt, weil es einfach nicht zu verstehen ist,
ht angenommen[170], sondern vielmehr durch die Bestimmungen der Onto-
gie nur überhaupt eine Weltgenesis zugelassen werden[171], so ist doch „jene
rtiale Wiederkehr der Realprinzipien im Verstande, an der alle Einsicht
herer Ordnung hängt, .. ontologisch gesehen ein Anpassungsprodukt des
enschenwesens an die Realverhältnisse, auf denen es beruht und in denen
lebt"[172]. Burkamp hat diesen Gesichtspunkt der Natureingliederung des
enschen und der Erkenntnis in umfassender Polarität zu dem der Erkennt-
- und Sinnbestimmtheit der Wirklichkeit in seinem philosophischen System
ter dem bedeutungsschweren Titel „Wirklichkeit und Sinn" (1938) ent-
ckelt, und in einer ganz auf den Menschen, „seine Natur und seine Stellung
der Welt" gerichteten Untersuchung hat Arnold Gehlen eine einheitliche
fassung des menschlichen Gesamtwesens unter biologischem Gesichtspunkt,
ch in wahrhaft philosophischem Geist unternommen[173]. Wir wollen auf die
obleme kurz eingehen, die sich im Hinblick auf die Gegenwartsbedeutung
r Kantischen Philosophie daraus ergeben. Auch Kant hat ja das ideen-
stimmte Erleben durch den Organismus mit dem gesamten Naturzusammen-
ng vermittelt und alles gemeinsam in einem „übersinnlichen Substrat" be-
ündet gedacht. Aber bedeutet es nicht die Umstürzung seines ganz auf die
tonomie der Vernunft und auf die Verstandesgesetzgebung gegenüber der
tur begründeten Systems, wenn mit den biologischen Zusammenhängen
nschlichen Erkennens und Handelns wirklich Ernst gemacht wird? Und
ssen wir nicht damit Ernst machen aus der Verantwortung unserer Einsicht
aus in die schicksalsschwere Bedeutung von Rasse und Vererbung?

Es ist nun höchst bemerkenswert, daß es im Grunde ein Kantischer (doch
h von Schiller, vor allem aber, früher schon, von Herder[174] ausgesprochener)
danke ist, den Gehlen für seine biologische Deutung des Menschen neu
deckt und in durchaus originaler Wendung zu ungeahnter Fruchtbarkeit
ebt. Gehlen knüpft an einige Sätze aus Kants „Idee zu einer allgemeinen
schichte in weltbürgerlicher Absicht" von 1784 an: „Die Natur, sagt er
nt) dort, tut nichts überflüssig, und indem sie dem Menschen Vernunft und
eiheit des Willens' gab, verweigerte sie ihm Instinkte und Versorgung

70 Met. d. Erk., S. 192. 171 D. Aufbau d. r. Welt, S. 511 f. 172 Ebd. S. 417.
73 Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 1940.
74 Gehlen, Der Mensch, S. 21, 76 ff.

durch ‚anerschaffene Kenntnis'. ‚Er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Verteidigung (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, sondern bloß Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens solften gänzlich sein eigen Werk sein(!). Sie scheint sich hier in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben, und ihre tierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfnis einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und – so viel es auf Erden möglich ist – dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hiervon das Verdienst ganz allein haben und es sich selber nur verdanken dürfen'." Und Gehlen fügt hinzu: „In diesen wichtigen Sätzen ist die Bestimmung des Menschen organisch mittellos, instinktlos und auf sich selbst gestellt zu sein, sich ‚hervorarbeiten' zu müssen und als ‚sein eigenes Werk' die Existenz als Aufgabe in sich selbst zu finden – zugleich Waage und Gewicht, wie Herder einmal sagt – sehr genial erkannt, und nur die Einengung dieser Aufgabe auf die ‚Erwerbung vernünftiger Moralität' zeitbedingt"[175]. In dem Ansatz bei den einzigartigen Existenzbedingungen des Menschen, in der Frage, mit welchen Mitteln dieses von der Natur so kümmerlich ausgestattete, dieses „Mängelwesen" eigentlich existiere, findet Gehlen den einheitlichen Grundgedanken für die allseitige Erfassung der Besonderheit des menschlichen Wesens.

Kantisch also ist, wenn man so will, der Grundgedanke[176], kantisch aber ist darüber hinaus in gewisser Weise auch die Abwehr einer „ontologischen" Auffassungsweise des Menschen, die ihn „in Gegenstandsbegriffen objektiver Art" denkt, und die Forderung von „Vollzugsbegriffen", die Forderung einer „funktionalen" Betrachtung für seine Beschreibung[177]. Der Mensch soll nicht gedacht werden in einem Stufenschema, das ihn aus einzelnen Stufen des Seins aufbaut, die dem Menschen entweder mit den Tieren gemeinsam und nur bei ihm verfeinert sind, oder die über einem gemeinsamen Grundbau im Menschen noch eine Stufe („Geist") höher führen. Vielmehr wird eine „*Einheit* des Strukturgesetzes" aufgezeigt, „das *alle* menschlichen Funktionen von den leiblichen bis zu den geistigen beherrscht"[178]. So wird der Mensch weder

[175] Ebd. S. 23.

[176] So gewiß er freilich in seiner Auswertung für die Geschichtsphilosophie bei Kant selbst infolge seines inneren Spannungsverhältnisses zu Kants ethischer Freiheitslehre über sich hinaustrieb: vgl. Fritz Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, Kantstudien 7, 1902, S. 171 ff.

[177] Gehlen, Der Mensch, S. 13 f.

[178] Ebd. S. 14.

nseitig vom Geiste noch einseitig vom Tier her gedeutet, sondern er wird aus ch selbst begriffen. Die Fragestellung ist dabei eine durchaus biologische, icht freilich im Sinne einer Beschränkung auf seine somatische Seite, sondern dem umfassenden Sinn der bereits angedeuteten Frage nach seinen Lebens- edingungen, nach der Art, wie ein Lebewesen von der Beschaffenheit des lenschen überhaupt auch nur sein Dasein zu fristen vermag.

Damit ist der Kantische Boden grundsätzlich verlassen, ein entscheidender oderner Gesichtspunkt ist zur Geltung gebracht. Der Mensch ist völlig ein- ordnet in die Natur. Freilich: er ist ein „Sonderentwurf der Natur“[179], und bedeutet er auch ein „biologisches Sonderproblem“. Das zeigt sich schon in r Eigenart einer recht verstandenen „Biologie“ vom Menschen. In eine thropologische Wissenschaft müßten „die Biologie, die Psychologie, die Er- nntnislehre, die Sprachwissenschaft, die Physiologie, die Soziologie usw.“ ngehen[180]. Aber sie müßten in produktiver Niederreißung ihrer Grenzen ter einem einheitlichen, unter einem philosophischen Gesichtspunkt zusam- engefaßt werden. Wissenschaft vom Menschen ist nur als philosophische thropologie möglich.

Es kann hier nun nicht im einzelnen verfolgt werden, wie in Gehlens bio- gischen Untersuchungen eine Fülle von Fragen ihre Antwort findet: „Was Sprache? Was ist Phantasie? Was ist Wille? Gibt es überhaupt Erkenntnis, d wenn ja – was wird erkannt und was nicht? Warum gerade dieses und nes nicht? Was ist ‚Moral‘ und warum gibt es so etwas?“[181] Ausgehend n den elementarsten Sachverhalten der Wahrnehmung und der einzigartigen enschlichen Motorik, die in eigentümlichen „Kreisprozessen“, in denen die ahrnehmung der eigenen Bewegung neue Bewegung auslöst, zusammen- rken, um dem Menschen die Welt zu erschließen und zugleich seine eigenen äfte ihm verfügbar und seine eigenen Bewegungen auf ein Ziel hin einsetz- r zu machen, wird in immer weiter greifenden Untersuchungen voll über- schender Ergebnisse aufgewiesen, wie alle jene eigentümlichen „geistigen“ genschaften und Leistungen bis hinauf zu den Weltanschauungen erforder- h sind, damit der Mensch leben, und das heißt hier im besonderen: sein ben „führen“ kann. „Man kann zeigen, warum diese besondere biologische, anatomische Leiblichkeit des Menschen seine Intelligenz notwendig macht, d eine gerade so funktionierende. Man kann zeigen, wie die Sprache ein stem tiefer liegender Bewegungs- und Empfindungszusammenhänge fort- zt, wie das Denken, Vorstellen sich aufbauen, wie die unvergleichliche ahrnehmungswelt des Menschen mit all dem zusammenstimmt. Die ganz un- rische und einmalige Antriebsstruktur desselben gehört einsichtig zu einem

---

[179] Ebd. S. 8. [180] Ebd. S. 4. [181] Ebd. S. 8.

solchen Wesen. Und es gibt *einen* Systemgedanken, der das gesamte reiche Material, das wir an tatsächlichem Wissen haben, zu organisieren erlaubt"[182]. Dabei müssen biologische und psychologische Betrachtung verschmelzen, die Unterscheidung des Seelischen vom Leiblichen ist in allen menschlichen Leistungen, in allen Vollzügen, grundsätzlich unmöglich[183]. „Es gibt keine Psychologie, sondern nur eine ‚Biologie von innen' "[158]. Das Leib-Seele-Problem wird „aufgelöst"[185].

Die Einzigartigkeit des biologischen Problems, das der Mensch darstellt, beruht nun darauf, daß er im Unterschied vom Tier nicht morphologisch spezialisiert ist. Das Tier ist – Gehlen knüpft hier an v. Uexküll an – im Bau seiner Organe auf seine natürliche Lebensumwelt hin spezialisiert. Vor allem hat es auch nur die allernotwendigsten Sinnesorgane, die ihm von vornherein nur den Ausschnitt der Welt zeigen, der für es lebenswichtig ist, und in dem es sich nun mit der Sicherheit dieser natürlichen Eingepaßtheit bewegt[186]. „Der Mensch dagegen hat, morphologisch gesehen, so gut wie keine Spezialisierungen"[187]. Damit entbehrt er zugleich „der tierischen Einpassung in ein Ausschnitt-Milieu"[188]. Er hat nicht Umwelt, sondern Welt – „was einfach daraus folgt, daß er die Umwelten der Tiere einsehen kann"[189]. Diese Weltoffenheit des Menschen infolge der „Nichteingegrenztheit der menschlichen Wahrnehmungswelt auf seine unmittelbaren physischen Bedürfnisse"[190] bedeutet aber eine Belastung, welche die bare Lebensfristung zum Problem macht. Gegenüber der „Reizüberflutung", in einem „Überraschungsfeld unvorhersehbarer Struktur" muß der Mensch „sich entlasten, d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten"[191]. Das heißt aber: Der Mensch als „in keinem *bestimmten* Ausschnitt-Milieu *natürlich* lebensfähiges Wesen"[192] ist nur als handelndes Wesen lebensfähig; er muß die umgebende Welt erst durcharbeiten, um sie sich verfügbar zu machen, und muß sie zu dem erst umgestalten, als was er sie braucht.

Das erfordert wieder ein Antriebsleben von sehr besonderer Struktur. „Es

---

[182] Ebd. S. 10. [183] Ebd. S. 186. [184] Ebd. S. 203. [185] Ebd. S. 11.

[186] Streng genommen bedeutet in diesem Zusammenhang Umwelt nicht die umgebende Welt, in die das Tier hineingepaßt ist, sondern vielmehr umgekehrt vom Tier her gedacht den „Bereich der einer spezialisierten Art angepaßten wahrnehmungsmäßig gegebenen (Merkwelt) und beherrschten (Wirkwelt), biologisch unüberschreitbaren Weltausschnitte" (S. 27), die das lebensdienliche Verhalten leiten; wobei dann freilich immer wieder auch die andere Seite hereinspielt, daß jede Tierart auch „geographisch natürliche und unüberschreitbare Daseinsbereiche hat" (S. 27). Über diese „Zweideutigkeit" des Umweltbegriffs vgl. auch N. Hartmanns Bericht über Gehlens Buch: Neue Anthropologie in Deutschland, Bl. f. d. Phil. 15, 1941, S. 159 ff., bes. 171 f.

[187] Gehlen, Der Mensch, S. 22. [188] S. 24. [189] S. 24. [190] S. 24.

[191] S. 25; i. O. gesperrt. [192] S. 24.

uß vor allem *orientierbar* sein, d. h. nicht nur bestimmte lebensnotwendige edürfnisse enthalten, sondern auch die oft sehr bedingten Umstände ihrer efriedigung, mit denen, weil diese ja selbst wechseln, es mitvariieren muß ... iese ‚Sachlichkeit' des Verhaltens fordert auf der anderen Seite die *Hemung* der Bedürfnisse ... Diese Fähigkeit, die Antriebe ‚bei sich zu behalten' d das Verhalten sozusagen abzuhängen, *legt überhaupt ein ‚Inneres' erst oß,* und dieser Hiatus ist, genau gesehen, das Phänomen Seele"[193]. So rdern und bedingen Welt-Haben und Handeln-Müssen einander wechseltig; so kommen sie zur Einheit in dem eigentümlich menschlichen seelischistigen Leben.

Denn indem der Mensch handelnd in die Welt wirkt, „geschieht ein Doplltes: er bewältigt tätig die Wirklichkeit um ihn herum, indem er sie ins bensdienliche verändert, weil es eben natürliche, von selbst angepaßte istenzbedingungen außer ihm nicht gibt oder weil die natürlichen unangeßten Lebensbedingungen ihm unerträglich sind. Und, von der anderen Seite sehen, holt er damit aus sich eine sehr komplizierte Hierarchie von Leistunn heraus, stellt in sich selbst eine Aufbauordnung des Könnens fest, die in n bloß der Möglichkeit nach liegt, und die er durchaus eigentätig, auch gen innere Belastungen handelnd, aus sich herauszuzüchten hat"[194]. „Der egriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt *Kultur,* d die Kulturwelt ist die menschliche Welt"[195]. „An genau der Stelle, wo im Tier die ‚Umwelt' steht, steht daher beim Menschen die Kulturwelt, h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebensmitteln umgeaffenen Natur[196]." In solchem Zusammenhang wird auch das Denken und kennen gesehen als eine der Leistungen der Entlastung von der unmittelren Situation und der Weltorientierung für das Handeln in die Zukunft[197]; tlichkeit ist eine allein beim Menschen vorhandene biologische Notwendigt der Formierung des Antrieblebens[198]; Religionen und Weltanschauungen er stellen „oberste Führungssysteme" dar, die einmal einen abschließenden utungszusammenhang der Welt liefern, ferner den Interessen der Handgsformierung und Charakterführung dienen und schließlich die lähmenden nbrüche des Ohnmachtserlebnisses überwinden helfen: „nicht die Furcht, Drohung der Übermacht erschafft Götter, sondern die Überwindung der rcht"[199].

Wir haben uns zu fragen, was die Kantische Philosophie gegenüber dieser logischen Auffassung heut noch bedeuten kann. Gerade bei der Wichtigkeit

---

193 S. 43 f.
194 S. 26.
195 S. 26 f.
196 S. 27.
197 S. 310 ff.
198 S. 417.
199 S. 458; vgl. S. 447 ff.

der neugewonnenen biologischen Einsichten für unser Leben und unsere Weltanschauung muß die Beantwortung dieser Frage für die Beurteilung der Bedeutung der Kantischen Philosophie in der Gegenwart entscheidend sein. Auf jeden Fall aber dürfen wir erwarten, daß sich aus der Verschiedenartigkeit der Betrachtung etwa des Erkenntnisphänomens eine fruchtbare Spannung ergeben wird, die zu vertiefter Einsicht führen mag.

Schon im Fortgang von Gehlens eigenen Untersuchungen fällt immer wieder ein bemerkenswertes Streiflicht auf Kant, und von den biologischen Zusammenhängen her erscheinen manche seiner Lehren in neuer Tönung. Indem der biologischen Betrachtung „Erkenntnis" im tiefsten Sinn als „ein Zurückübersetzen toter Sachverhalte in nachvollziehbare Ereignisse" erscheint, wird die Kantische Auffassung, wonach wir nur das verstehen, was wir selbst machen können, noch weiter unterbaut. „Zwischen diesen Polen: der begrifflichen Konstruktion und dem praktischen Herstellen schwingt überhaupt alles, was wir Erkennen nennen müssen ... M. a. W.: indem wir die wahrgenommenen Sachverhalte mit Vollzugserlebnissen besetzen, verstehen wir uns in ihnen und umgekehrt: heben den Unterschied von Außen und Innen auf"[200]. – Die Untersuchung der weitgehend physiologisch-optisch vorbereiteten symbolischen Struktur der unmittelbaren Wahrnehmungswelt, in der Teilansichten, Abschattungen, also „Minimumcharaktere" zur Orientierung genügen, führt nach Gehlen zur „Widerlegung aller von Kant herkommenden Irrtümer, als ob nämlich die Gliederung und Gestaltung innerhalb des Sehfeldes ein Werk des ‚Verstandes' wäre. In der Erkenntnislehre Kants steckt sehr viel Zeitgebundenes, besonders ein Mangel tieferer Kenntnisse der Sinnesphysiologie, Tierpsychologie und Sprachtheorie, ja völlige Abwesenheit dieser Wissenschaften: daher die folgenreiche Überlastung des Verstandes mit Leistungszumutungen, die ganze falsche Intellektualisierung des Sinnenlebens und endlich, zuhöchst, die Nichtbeachtung der Handlung in der gesamten Lehre von der Erkenntnis"[201]. Hier wird offenbar schon die Frage wichtig, wieweit Kants Theorie infolge solcher wissenschaftlichen Mängel als überwunden zu gelten hat, anderseits aber auch, wieweit ihr eigentlicher Sinn vielleicht in einer ganz anderen Richtung liegt, die durchaus neuen biologisch-psychologischen Einsichten Raum gewährt, ohne selbst dadurch in den Grundergebnissen ihrer Analyse objektiver Gültigkeit betroffen zu werden. – Auch sonst scheint Kant der allseitig biologisch orientierten Betrachtung gegenüber natürlich leicht einseitig intellektualistisch. „Es ist ein gelehrtes Vorurteil, welches ‚Erfahrung' ohne weiteres als ‚Erkenntnis' definiert, und dann notwendig in ‚Urteil' enden läßt, und ein seit Kant allgemeines Vorurteil. Demgegenüber muß man sagen

---

[200] S. 282. [201] S. 172.

fahrung endet nicht notwendig im Urteil, sondern ebensowohl im *Können*, wie alle Erfahrung der Tiere einfach ein positiver Leistungsaufbau in der htung zum ‚besseren', glatteren, zweckmäßigeren Vollzug ist"[202]. Man wird er nicht verkennen dürfen, daß auch Kant sich mit dem Gedanken einer auf ser Dasein in der Welt hin orientierten „technisch-praktischen Vernunft" sem Sinn von Erfahrung als „Lebenstechnik"[203] nähert. – In anderer Hin- ıt wieder ergibt sich aus der anthropologischen Betrachtungsweie ein neues rstehen für Kants tiefe Lehre von der „praktischen Realität" der religiösen rstellungen[204].

Doch wir wollen diesen gelegentlichen Hinweisen nicht weiter folgen. Wir suchen vielmehr, einen Punkt grundsätzlicher Stellungnahme zu finden, dem das Verhältnis dieser philosophischen Anthropologie zur Philosophie va im Sinne Kants deutlich werden könnte. Und da scheint uns eine Stelle onders aufschlußreich: „Die allgemeinere philosophische Frage ist also ht die, wie unsere ‚Vorstellungen' zur Außenwelt finden, die sogenannte enntnistheoretische, sondern es ist umgekehrt die, wie die Außenwelt in hineinwächst, und sie ist jetzt beantwortet. Die ‚innere Außenwelt' (No- is) entsteht so, daß wir an irgendwelchen erlebten und aktiv erfahrenen ıationen unsere Bedürfnisse und Neigungen ‚aufbrechen' fühlen; im Zuge eres Verhaltens, anwachsend an unsere Tätigkeiten werden sie zu b e - i m m t e n , charakterisierten und inhaltsbesetzten Antrieben. Die Einbil- ıgskraft verleibt ihnen die Situationen und Umstände ein, in denen sie lich werden, und sie bleiben zurück als bestimmte, bebilderte Züge unseres triebslebens, als wirksame Mächte unseres Inneren, unabhängig geworden den Handlungen, die weitergehen, und sie sind damit, im ‚Hiatus' Leeraum zwischen den Bedürfnissen und den Erfüllungen: S. 383), bloß- egtes ‚Innenleben' "[205]. Im Zusammenhang solcher Darlegungen weist ılen auch auf die „großartige Einsicht" hin, mit der Kant (Kr. d. r. V. Aufl. 67 f.) sagte, „daß die Vorstellungen der äußeren Sinne den eigent- en Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen", und erläuternd t er hinzu, daß dieses Besetzen tätig geschieht[206].

Die allgemeinere, und das heißt wohl auch die fundamentalere philoso- sche Frage gegenüber der erkenntnistheoretischen ist also die, „wie die ßenwelt in uns hineinwächst", die Frage, deren Beantwortung die philo- hische Anthropologie unternimmt. Und die philosophisch grundlegende leutung dieser Wissenschaft kommt noch in anderer Richtung in der These

---

[202] S. 335.
[203] Vgl. G. Lehmann, Kants Nachlaßwerk u. d. Kr. d. U., S. 75.
[204] Gehlen, S. 466; vgl. auch S. 324.
[205] S. 396.
[206] S. 216; vgl. S. 355, 392.

zum Ausdruck, „daß Philosophie eine echte Wissenschaft mit dem Vorzugsthema ‚der Mensch‘ – (nicht, wie Antike, Christentum und Idealismus lehrten: ‚die Welt‘) ist[207]“.

Diese Schwerpunktverlagerung scheint unter Gehlens Voraussetzungen durchaus verständlich. Denn auch das alte Thema kommt ja mit der neuen Aufgabestellung nicht zu kurz. Ist doch die Welt des Menschen eben die Welt; es kann keine andere sein als die, in der er sein Leben zu führen hat, auf die sein Handeln sich richtet und auf die sein Erkennen abzielt. Außerdem aber ist der Mensch gleichsam der Brennpunkt, in dem die mannigfachen Arten der Wirklichkeit, die materielle, die seelische, die geistige, zusammentreffen, eine Einheit bilden, in dem ihr Zusammenhang zu fassen ist. Und es ist ja gerade Gehlens Absicht, über jene abstrakten Unterscheidungen hinauszuführen und die lebendige E i n h e i t des Menschen in einer philosophischen Synthese mannigfaltiger Sonderwissenschaften sichtbar zu machen.

Auch für Kant stand der Mensch im Mittelpunkt seines philosophischen Nachsinnens, und diese Richtung seines Denkens trat in seiner letzten Zeit immer stärker hervor. Vom Menschen her stellte er der Philosophie jene drei Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“[208] Sie alle beziehen sich auf die vierte: „Was ist der Mensch?“[209] Und so könnte man nach Kant „im Grunde“ auch Metaphysik, Moral und Religion, in denen die obersten drei Fragen ihre Antwort finden, zur Anthropologie rechnen[210]. Aber diese Kantische Anthropologie, die „Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung“[211] erblickt ihren Gegenstand in der „Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauches auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen“[212]. Und damit scheint wieder die ganze Kluft aufgerissen, die Kant von der Anthropologie der Gegenwart trennt. Der Mensch ist für Kant das vernünftige Wesen. Die Vernunft freilich wird im tiefsten als praktische Vernunft verstanden, als das Gesetz, das wir in unserem *Handeln* uns selber geben; aber sie hebt uns grundsätzlich aus aller bloßen *Natur*bestimmtheit. Die Einsicht aber in das mannigfach abgestufte System der Zwecke und Geltungsansprüche ergibt sich in einer Kritik der Erkenntnis und ihrer Möglichkeiten, in der die Philosophie zugleich ihr eigenes Recht prüft und begründet. Wir müssen uns also darüber klar zu werden suchen, worin wir die „eigentliche“ oder doch jedenfalls die eigentlich philosophische Grundlegung zu sehen haben: in der Zergliederung der „Ver

---

207 S. 348.

208 Kr. d. r. V., B, S. 833; Kant an Stäudlin, 4. 5. 1793; Logik, hsg. v. Jäsche, Einl. III.

209 An Stäudlin u. Logik a.a.O.

210 Logik a.a.O.

211 Ebd.

212 Ebd.

ıft", um über die Möglichkeit „reiner" Erkenntnisse entscheiden zu können, ːr in der Erforschung der Frage, wie die „Vernunft" im Menschen, wie ›rhaupt sein Innenleben infolge seiner so einzigartigen Daseinsbedingungen notwendiges Mittel seiner Lebenserhaltung sich entfaltet. Muß die Verıft sich nicht erst von den Naturgrundlagen her entwickelt haben, ehe nach ›n Möglichkeiten gefragt werden kann? Und ergeben sich diese nicht eben ihrer Funktion im Lebenszusammenhang? Und doch können alle diese :hältnisse nur erkennend, mittels der Vernunft, festgestellt werden, und das ht solcher Feststellungen ruht gegenüber der Entwicklung der Fähigkeit, zu treffen, auf Gründen durchaus eigener Dimension.

)och ehe wir diesem Problem weiter nachgehen, sei zunächst auf eine eigenıliche methodische Parallele hingewiesen, die zwischen Kants erkenntnisischer und Gehlens anthropologischer Art der Problembehandlung in einer timmten Hinsicht zu bestehen scheint. Vielleicht führt ihre Verfolgung zu terer Klärung der Sachlage.

;ehlen überbietet die Frage, „wie unsere ‚Vorstellungen' zur Außenwelt en", indem er den durch die Lebensanforderungen bedingten Aufbau einer ıeren Außenwelt" vor Augen führt und so genetisch das einheitlich abımmte Zusammenspiel von Innen und Außen verständlich macht. Und ch diese biologische Betrachtungsweise wird auch das Leib-Seele-Problem fgelöst". Es ist nicht mehr Problem, sobald wir in der Richtung des ›ensvollzugs blicken, uns in die Lebensvollzüge hineinstellen. Man mag n wohl noch eine Betrachtung „von innen" oder „von außen" unteriden, aber es handelt sich dabei um ein durchaus einheitliches, nicht auftbares Phänomen. Die Schwierigkeit, die aus der Gegeneinanderstellung r seelischen und einer körperlichen Substanz seinerzeit entsprungen war, man denn nun wieder diese beiden Seiten in Beziehung zueinander gen sollte, da sie doch im Menschen offenkundig zur Einheit verbunden , ist überwunden, indem man von vornherein seinen Standort in dem rgeordneten Gesichtspunkt nimmt, den Gehlen entdeckt und folgerichtig vertet, und von dem her Leib und Seele unter der übergreifenden Beung ihrer gemeinsamen biologischen Funktion, in der Gleichrichtung einichen Lebensvollzugs nur als zwei Momente, zwei Seiten, zwei Ansichten s und desselben Sachverhalts erscheinen. Von gesonderter seelischer und nderter körperlicher Substanz, überhaupt von einer Sonderung von Leib Seele kann nun keine Rede mehr sein. Die Problemlage ist in sich durchgewandelt, und das anscheinend hoffnungslose Problem hat aus sich eine fruchtbare Möglichkeit hergegeben.

nd etwas ganz Ähnliches hat offenbar Kant in Bezug auf das Erkenntnisılem geleistet. In uns sind unsere Vorstellungen, da draußen die Dinge.

Wie kommen unsere Vorstellungen zu den Dingen? Kant überbrückt die Kluft, indem er sich von vornherein in den übergeordneten Gesichtspunkt stellt, von dem her er die übergreifende, die „transzendentale", Erkenntnis und Gegenstand gemeinsam beherrschende Gesetzlichkeit zu erfassen vermag. Er erfaßt sie in dem Sinn der Erkenntnisfunktion. Im Erkennen werden Vorstellung und Gegenstand eins. Zwar kommen sie nie zu ruhiger Deckung. Der Gegenstand ist immer mehr als die Vorstellung jeweils ergriffen hat, die Einheit muß immer aufs neue hergestellt werden. Es ist eine immer weiter ausgreifende Einheit, in der uns der Gegenstand in eins mit unserer Vorstellung von ihm gegeben ist.

Aber hat nicht der Gegenstand deshalb doch sein völlig selbständiges Sein, unabhängig davon, ob er erkannt wird oder nicht? Gewiß! Eben dies – so stellten wir bereits fest – liegt im Sinn der Erkenntnis, wie er im „ist" des Urteils seinen Ausdruck findet. Das Erkennen richtet sich durchaus auf den Gegenstand, wie er „an sich" beschaffen ist, nicht wie wir ihn uns denken möchten. Das hat natürlich nichts mehr zu tun – wir brauchen es kaum noch zu betonen – mit dem dogmatisch verabsolutierten Ding an sich der alten Metaphysik, das nur das abstrakte Korrelat wirklicher oder vorgeblicher Denknotwendigkeiten war, sondern der Gegenstand ist durchaus bestimmt im Sinn der Möglichkeit, ihn zu denken und zu erkennen. Nicht als ob Erkenntnis ihn jemals auszuschöpfen vermöchte. Aber was immer wir an ihm erfassen, und ob wir seine Seinsart selbst in dem gesetzlichen Verhältnis von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit zu ergreifen suchen, wir haben sie eben immer nur im Medium unseres Erkennens und gemäß gedanklichen Gesichtspunkten, wir erfassen ihn immer nur gemäß dem, was die „Vernunft" in ihn hineingelegt hat.

Der Erkenntnissinn bleibt die übergeordnete Beziehung, die in sich aber die Abhebbarkeit der einzelnen Momente, des Gegenstandes und des Erkennens, enthält, und damit zugleich die Möglichkeit, den Gegenstand oder auch das Erkennen im Absehen von ihrem gegenseitigen Verhältnis, wie sie für sich beschaffen sind, in ihren allgemeinen Umrissen und Strukturen herauszuarbeiten, etwa die übergreifende kategoriale Gesetzlichkeit nach den beiden Seiten, nach denen sie ihre Erfüllung findet, als Gegenstandskategorien und Erkenntniskategorien zu unterscheiden, indem man sie entweder faßt, wie sie am Gegenstand selbst gemeint sind, oder wieweit sie im Erkennen des Gegenstandes jeweils vorfindbar werden – was manche Unterschiede ergeben mag, besonders wo es sich um die *Seinsart* des Gegenstandes „an sich" und des Gegenstandes in der Erkenntnis handelt. Aber über all dieser außerordentlich verdienstvollen, zergliedernden und zerlegenden, klärenden und erhellenden, abstufenden und abtönenden Arbeit der Ontologie kann nicht übersehen wer-

en, daß alle die herausgehobenen Momente – sofern es sich ja immer um rkanntes handelt – Momente an einer tragenden Grundbeziehung sind, die ırch sie hindurchgeht, sie aneinanderschließt und in ihnen den Sinn ihrer genen Leistung bestimmt, Gesetz des Erkenntisvollzugs, ja darüber hinaus r Erlebnisbezogenheit auf den Gegenstand zu sein.

Sollten nicht ähnliche Gesichtspunkte auch gegenüber Gehlens biologischer uflösung" des Leib-Seele-Problems gültig sein? Müßte nicht auch hier nerhalb der anthropologischen Einheit eine relative Herauslösung physiolo- scher und psychologischer Gesichtpunkte möglich sein? Gehlen selbst unter- ıeidet zwischen Betrachtung von innen und von außen; was ist mit dieser nterscheidung gemeint? Sollten diese Betrachtungsweisen nicht ihre Be- mmtheit haben außer ihrer Einheit, wenn auch im Hinblick auf ihre Einheit ter anthropologischem Gesichtspunkt, eine Bestimmtheit, in der jene bild- ften Andeutungen aufgehoben wären? Hartmann weist mit Recht darauf ı, daß die Unterscheidung bei Gehlen durchaus da ist, nur ein Auseinander- ßen abgelehnt wird[213]. Wäre damit aber nicht neben dem anthropologischen ch ein anderer Gesichtspunkt gefordert, der, mit jenem verbunden, nun in r Einheit auch die Unterschiedenheit hervortreten ließe? –

Kehren wir wieder zu unserem früheren Problem zurück. In welchem Ver- ltnis stehen die beiden Gesichtspunkte der Begründung der Philosophie, die r bei Kant und bei Gehlen finden, zueinander? Sie haben sich uns nunmehr eigenartig parallelen Strukturen entfaltet. Lassen sich diese vielleicht endwie zu einem Ganzen aneinanderfügen oder ineinanderbauen? Ja, for- rn sie etwa gar einander zur Ergänzung? Gehlen überbrückt die an- einende Kluft zwischen Leib und Seele, indem er der Betrachtung eine chtung auf die biologisch notwendigen Vollzüge hin gibt; dabei fügt sich h das Phänomen des Erkennens dieser biologischen Auffassung und ordnet ı unter die lebenerhaltenden Funktionen ein. Kant schlägt durch seine nszendentalphilosophische Betrachtungsweise die Brücke zwischen Erken- ı und Gegenstand; dabei wollen wir uns erinnern, daß für das Erkennen rchaus die Einheit oder doch jedenfalls das Zusammenwirken, die Ver- ıdenheit von Seele und Leib vorausgesetzt wird, sofern durch die Sinne allein Gegenstände gegeben sind. Jeder der beiden Standpunkte also greift in visser Weise nach dem anderen hinüber und bezieht ihn in sich ein.

Eine eigenartige Wechselbezogenheit ist also nicht zu verkennen. Zweifel- gehört das Erkennen zu den Vollzügen, die das Leben ausmachen; Er- nen ist eine Art der Lebensbetätigung. Und wie in jeder menschlichen ensleistung sind im Erkennen von dem Moment der Empfindung und der

213 Bl. f. d. Phil. 15, S. 175.

räumlich-zeitlichen Standortgebundenheit jeder Beobachtung angefangen Leib und Seele eins. Anderseits aber gehört das Leben – und mit ihm auch das Erkennen selbst – zu den möglichen Gegenständen des Erkennens, rückt also in die Erkenntnis-Gegenstand-Beziehung ein. Ja, nur weil dies der Fall ist, können wir vom Leben wissen, können wir die sich uns darbietende Dualität von Innen- und Außenbetrachtung, von Seele und Leib, in der Einheit des anthropologischen Gesichtspunktes überwinden und doch in ihrem bedingten Recht wahren, können wir das Erkennen selbst in seiner biologischen Verwurzelung und seiner biologischen Bedeutung erfassen.

Dies aber ist für unsere Frage von entscheidender Wichtigkeit, denn dieser Sinn von Erkenntnis, daß sie ihren Gegenstand erfaßt, mag immer sich nur in Lebensvollzügen realisieren, mag immer als erhaltungsdienlich ins Leben zurückwirken: er steht selbst nicht in der Dimension des Lebens. In ihm bindet sich das Leben an eine Norm, die nicht von Lebens Gnaden gilt, sondern zu eigenem Recht besteht. Deshalb allein kann er auch in den Dienst des Lebens treten. Er ist vorausgesetzt, wo immer etwas vom Leben oder für das Leben erkannt wird.

Philosophie als letztgegründete und letztbegründende Erkenntnis muß daher in dieser Voraussetzung ihren Grund ergreifen.

Philosophie ist grundlegende Wissenschaft, die mit der Erkenntnis überhaupt zugleich sich selber begründet und rechtfertigt. Indem sie jedoch den Sinn von Erkenntnis als letztgegründeten entfaltet, bestimmt sie zugleich das Gesetz des Gegenstandes und wandelt es an der Mannigfaltigkeit des Gegenständlichen ab. Aber der Ring schließt sich erst, wenn Philosophie zugleich auch sich selber im Zusammenhang dieser Gegenständlichkeit begreift als das Leben, das, indem es erkennend sich selbst erhält, zugleich dem Sinn des Erkennens in seine Tiefe folgt. Philosophie gründet sich im sich selber begründenden Sinn der Erkenntnis, indem sie das Leben als die Stätte, als das Medium ihres Vollzugs, ihrer Realisierung begreift.

Damit ist die Stellung und die Aufgabe der philosophischen Anthropologie philosophisch verstanden. Transzendentalphilosophie bleibt die Erkenntnisgrundlage alles Philosophierens. Als Rechtfertigung alles Erkennens rechtfertigt sie auch das biologische Denken. Dieses aber wiederum bestimmt dem Erkennen selbst seine Seinsgrundlage, seinen Ort im Zusammenhang des Lebens. So vollziehen wir lebend das Erkennen im Sinn unserer Erhaltung. Und zugleich leben wir erkennend in einer Region selbstgenugsamer Sinnerfüllung, die eben in dieser Selbstgenugsamkeit ihre Funktion für das Leben erfüllt.

Auch Kant hat die Transzendentalphilosophie im Sinn der im Organismus gelegenen Erkenntnisbedingungen zu bestimmen und auszuarbeiten sich be-

üht. Das Problem des „Übergangs“ von dem allgemeinen Gegenstands-
setz der Natur zu ihren konkreten Bestimmungen sollte bewältigt werden
Rückgriff auf das in der Organisation des Menschen gegründete System
öglicher Wahrnehmungen. In dem in den späten Entwürfen des Nachlaß-
erkes (X. Konvolut) immer wiederkehrenden Gedanken der Erscheinung
n der Erscheinung steckt das Problem des „in der Erscheinungsregion auf-
tenden Subjekts als Objekts“, des „psychophysischen Subjekts“, des „Sub-
ts als Organismus“[214]. Ausdrücklich erklärt Kant: „Selbst der Organismus
im Bewußtsein seiner selbst enthalten“[215]. Aber es bleibt bei dem mühe-
llen Ringen, und auch dieses bleibt auf das engere Erkenntnisproblem der
riorischen Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand beschränkt. Es
eift noch nicht darüber hinaus auf das Problem der Eingliederung des Er-
nnens selbst in den Zusammenhang einer biologischen Betrachtungsweise.
eses Problem aber muß gestellt werden, und es wird beantwortet in der
odernen Anthropologie. Die Anthropologie tritt also keineswegs etwa an
Stelle der Transzendentalphilosophie, sie füllt vielmehr eine Lücke in ihr
s. Sie tritt in den Zusammenhang der Transzendentalphilosophie an der
elle, wo die Betrachtung des von der Erkenntnisfunktion her entwickelten
ukturgesetzes des Naturgegenstandes über die Besonderung des Organis-
ns wieder zurückleitet zum Phänomen des Erkennens, indem sie es als zeit-
ne Erscheinung in seinen biologischen Bezügen entwickelt.

Auch hier gibt es also, wenn auch in einem anderen Sinn, eine Betrachtung
n außen und eine Betrachtung von innen, und beide sind eins in der Ein-
it ihres Gegenstandes. Das Erkennen von innen betrachtet trägt seinen
n und sein Recht in sich selber als eine durchaus eigenständige Funktion
Geistes. Von außen betrachtet aber fügt es sich ein in einen biologischen
sammenhang – dessen Erfassen freilich selbst wieder jenem inneren Er-
nntnisgesetz unterliegt, das alles Erkennen trägt und begründet.

So findet das neue biologisch-anthropologische Denken seine Eingliederung
d Begründung, indem es sich mit den Motiven kritischer Philosophie ver-
det und damit die große Überlieferung deutscher Philosophie an einem
scheidenden Punkt weiter entwickelt. Es verdrängt sie nicht, sondern es
üllt im Zusammenhang philosophischer Gesamtbetrachtung eine Funktion,
en Bedeutung erst die Gegenwart ganz erschlossen hat[216].

---

14 G. Lehmann, Kants Nachlaßwerk u. d. Kr. d. U., S. 95.

15 Opus post., Ak.-Ausg. XXII, S. 78, in dem zeitlich späteren VII. Konvolut.

16 Einen anderen Weg der Aneignung Kants im Sinn biologischer Denkart
ägt Eduard Baumgarten ein in seinem Aufsatz „Kants Lehre vom Wert der Per-
“, Bl. f. d. Phil. 15, 1941, S. 69 ff. Wenn aber dabei schließlich die Vernunft als
s Vermögen des Dialogs oder das Prinzip der Höflichkeit“ (S. 90) „ins Feld des
osteriorischen rückt“, als „apriorisch, angeboren, aller Erfahrung vorweggeformt,
alle Erfahrungen vorspurend, sie wirklich kommandierend befehlend“, aber „die

Wie das Erkennen bei aller aufweisbaren Verwurzelung in biologischen Zusammenhängen sich doch als Erkennen in durchaus eigengesetzlichen Formen entfaltet, so gilt es auch von den anderen Gebieten der Kultur, die der Mensch als eine zweite Natur, als seine „Umwelt" ihm gemäßer Daseinsbedingungen schafft: auch sie bedeuten eigengerichtete Dimensionen möglicher Lebensvollzüge. Mit dem Aufbrechen der „Innenwelt", wie es Gehlen geschildert hat, kommen über die im engeren Sinn biologische Betrachtungsweise hinaus ganz neue Gesichtspunkte ins Spiel. „Das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen", – das sah Kant in seiner ganzen Bedeutungsschwere –, sondert den Menschen „von allem Vieh" ab[217]; „daß der Mensch nicht allein denkt, sondern auch zu sich selbst sagen kann: ich denke, macht ihn zu einer Person"[218]. Vor allem die Fragen nach Sinn und Wert weisen gegenüber allem bloßen Lebenslauf in eine völlig neue Region, die bei einfacher Reduktion auf ihre „biologische" Leistung, abgesehen von dem „Umweg" über das Bewußtsein, keineswegs auch nur annähernd in ihrem Gehalt auszuschöpfen, ja, überhaupt nur vor den Blick zu bringen wäre. Zum menschlichen Leben gehört eben die Bewußtseinswelt, die wohl aus dem Biologischen im engeren Sinn ihre Kraft zieht, zugleich aber sich nach eigenen Gesetzen erhält und steigert, deren Funktionen daher wohl auch immer wieder ins Biologische zurückwirken und sich dann vor biologischen Maßstäben auszuweisen haben, darüber hinaus aber in ihrer eigenen Sphäre eine eigentümliche Wirksamkeit besitzen.

Schon im geordneten menschlichen Zusammenleben ist die Fülle menschlichen Lebens, das sich immer als Einheit durch die ganze Breite seiner Funktionen vollzieht, gegenwärtig. Auch die alltäglichen Beziehungen von Mensch zu Mensch sind nicht blinde „Natur"wirkungen, sondern spielen sich im Medium des Bewußtseins ab. Was sonst in naturhaftem Rahmen naturhaft gesichert ist, wird in der Verinnerlichung zur Bewußtseinsleistung der Gesinnung übertragen. Ehrliebe, Wahrhaftigkeit, Heiligkeit des Versprechens ... werden so zu Grundvoraussetzungen menschlicher Gemeinschaft. Wenn Kant als Maßstab für die Sittlichkeit einer Maxime immer wieder formuliert, ich müsse „wollen können", daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werde[219], so appelliert dieses „Wollen-Können" an dies eigentlich und eigentümlich Menschliche in uns, das sich nicht selber kann aufheben wollen, indem

---

Triebe, Neigungen, Instinkthandlungen oder früh erworbenen Gewohnheiten" (S. 89) erscheinen, dann hat Kant sich freilich umsonst bemüht. Für solchen Verlust wertvollster deutscher philosophischer Tradition aber kann keine amerikanische Philosophie entschädigen.

[217] Preisschrift ü. d. Fortschr. d. Met., Die erste Abteilung.

[218] Op. post. XXI, S. 103.

[219] Grundl. z. Met. d. Sitten, Ak.-Ausg. IV, S. 402, 403, 421, 423, 424, 426, 437.

die Vollzugsordnungen freien Handelns vernichtet, und das in unserem ndeln niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck gebraucht rden soll[220].

Dies eigentlich Menschliche entfaltet sich unter einmaligen Bedingungen r durch einmalige Persönlichkeiten in Leistungen von geschichtlichem ng. Es führt zu Schöpfungen, die ihren Sinn und Wert „in sich selber" gen, damit aber zugleich in der Mächtigkeit, mit der sie menschliches Eren auf sich selbst und seine Möglichkeiten sammeln und in sich vertiefen. würde die verhängnisvollste Vergewaltigung des Reichtums und der Größe nschlicher Lebenswirklichkeit bedeuten, wollte man in alledem nur die telfunktion in der Richtung auf die bloße vitale Förderung und Erhaltung Einzelnen oder der Gattung sehen. Vielmehr scheint ebenso umgekehrt rein biologische Erhaltung nur die unumgängliche Grundlage und Voraustung für jene Möglichkeiten zu sein, in denen sich der Sinn menschlichen seins erfüllt.

Die Natur opfert Millionen, daß die Gattung bestehe. Wenn aber der nsch sich für sein Volk opfert, dann tut er es für jene Gemeinschaft, an die mit den Banden des Blutes zugleich gemeinsames Schicksal und Übererung binden, aus deren Schöpfungen er auch für sein eigenes Leben Kraft Sinnerfüllung schöpfte, an deren Zielen und Werten er in seinen eigenen stungen Anteil hatte. Sein Opfer aber gewinnt über seine Leistung für die altung dieser Gemeinschaft hinaus einen unbedingten Sinn und Wert in selbst als eine höchste Tat. In ihr bewahrt er sich selbst in einem höheren ne als durch bloße Erhaltung des Lebens. Und in solchen Opfertaten zieht sich ein Leben höherer Art durch die Geschlechter hin.

o fügt sich das Handeln wohl in den kausalen Zusammenhang zeitlichen chehens, aber es vertieft sich zugleich in sich zu überzeitlicher Bedeutung, der das Leben, frei von der Knechtung individueller Daseinsangst, eine edingte Erfüllung erfährt. Aus der handelnd erfahrenen Gewißheit solchen edingten Werts aber wird das Dasein von jenem „praktischen Glauben" chleuchtet, daß es in der Welt irgendwie auf diese Sinnerfüllung ankomme, auf sie gerechnet sei, daß auch im Leben der Völker allein aus der Kraft solcher Leistung und zu solcher Bewährung das tiefere Recht des Daseins herleite. Solcher Glaube an unbedingte Sinnerfüllung im Leben, an das en als Träger und Vollzieher solchen Sinns läßt alles „bloß" Biologische unter sich. Dennoch bedeutet er zugleich eine höchste „biologische" Berung. Und in der Hingabe an das ewig Werthafte belädt er uns mit um chwererer Verantwortung für die Erhaltung der vitalen Voraussetzungen dessen immer neue Realisierung im Leben des Volkes.

20 Ebd. S. 429.

Wenn Kant den unbedingten Sinn sittlichen Handelns in den drei „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“ entfaltet, so mag man vielleicht in der *Durchführung* seines tiefen Gedankens von dem *praktischen* Vernunftglauben und von der *praktischen* Realität des Übersinnlichen, Unbedingten, einer Realität im Handeln, Bedingtheit durch Vorstellungen typischer Aufklärungsfrömmigkeit finden; eine schwere Verkennung der innersten Motive Kants aber bedeutet es, wenn Burkamp, indem er für unbestechliche Redlichkeit des Denkens eintritt, in der Postulatenlehre bloß „Wunschtrug“[221] und Unwahrhaftigkeit[222] sieht. Kant selbst hat unablässig um die immer reinere Herausarbeitung seiner Einsicht gerungen, wie das I. Konvolut des Opus postumum es uns noch aus seinen letzten Lebensjahren miterleben läßt. Immer strenger sucht er den Sinn des Faktums sittlicher Verpflichtung in sich selbst zu entfalten, immer unabhängiger von allen irgendwie hereingetragenen Vorstellungen. Er verzichtet auf die in der Kritik der praktischen Vernunft gegebene Ableitung des Gottesglaubens aus dem Begriff des höchsten Gutes, die vielleicht zu Mißdeutungen in eudämonistischem Sinn verleiten konnte. Schon allein das sittliche Bewußtsein bezeugt das Dasein Gottes: „Es ist ein Gott. – Denn es ist ein kategorischer Pflichtimperativ ...“[223]. Zugleich aber fließt in die Idee Gottes ein, was mit schlechthin überlegener Macht dem Menschen begegnet und doch wie eine gleichsam ihm persönlich zugewiesene Bestimmung oder Aufgabe aufgenommen wird: „Die Idee von Gott als lebendiger Gott ist nur das Schicksal, was dem Menschen unausbleiblich bevorsteht; aber ihr nicht Persönlichkeit zu attribuieren etc. ...[224].

Es gehört zum Wesen des Menschen, daß er handelnd sein Leben führt, daß er aber nicht als ein Vereinzelter seine Zwecke der Selbsterhaltung verfolgt, sondern sich dabei stets gebunden weiß an ein unbedingtes Gesetz, das ein Leben der Gemeinschaft ermöglicht – daß seiner technisch-praktischen Vernunft die moralisch-praktische Vernunft übergeordnet ist, daß er im Stehen in der Welt stets bezogen bleibt auf Gott. Eine philosophische Anthropologie, die ihres Namens im vollen Sinn würdig sein soll, müßte diese ganze Breite und Tiefe umspannen. Sie müßte die Ordnungen entfalten, denen gemäß menschliche Wirklichkeit sich besondert, vor allem die Ordnung der Natur als der erkennend und wirkend erfahrenen Stätte und Grundlage alles Daseins, und die Ordnung des Vollzugs, der im Erkennen und Bearbeiten der Natur deren Gesetzlichkeit erfüllt, im freien Handeln aber darüber hinaus unbedingten Gehalt gewinnt; sie müßte die Wirklichkeit des Vollzugs wiederum von der Natur her bestimmen; und sie müßte schließlich dieses ganze Beziehungsgefüge einheitlich aus letzten Gründen zu verstehen suchen – sie müßte

---

[221] Burkamp a.a.O. § 459 f.
[222] Ebd. § 480.
[223] Opus post., XXI, S. 64.
[224] Ebd. S. 49.

nszendentalphilosophie sein. Sie müßte jene drei Fragen Kants beantwor- und zusammenschließend auf die vierte beziehen.

o ist in allem ontologischen Bemühen um die Stufenordnung des Seins l in allem anthropologischen Streben nach einheitlicher Erfassung des Men- enwesens in der ganzen Mächtigkeit ihrer tiefsten Motive die Kantische losophie als unausgesprochene Erkenntnisgrundlage gegenwärtig.

ber freilich: die Kantische Philosophie umfaßt wohl in großartiger Archi- onik grundsätzlich die Fülle des Seins, aber sie umfaßt es nur nach seinen emeinsten Gesetzlichkeiten. Sie bleibt formal. So scheint sie trotz der eren Geschlossenheit ihrer Leitgedanken und der Spannweite ihrer Pro- me doch leicht der Fülle der Wirklichkeit gegenüber leer und unfruchtbar. bleibt auf ihrer einsamen Höhe, sie steigt nicht herab in die Breite der ahrung, auf die sie doch beständig als auf den sicheren Boden aller echten enntnis hinweist.

or allem der Kantischen Ethik ist der Formalismus, die Bestimmung des ischen rein durch formale Momente, zum Vorwurf gemacht worden. eler vor allem hat mit Heftigkeit den Angriff geführt und eine material immte Ethik auf der Grundlage phänomenologischer Wesensschau gefor- . Und Hartmann hat in seinem groß angelegten ethischen Werk nach fältigster Befragung der Phänomene eine umfassende, alle Ströme ethi- n Denkens in sich aufnehmende materiale Ethik gegeben, dazu die von t in Angriff genommenen metaphysischen Fragen, die sich um das Frei- sproblem gruppieren, zu weiterer Klärung geführt. Dennoch behauptet Kantische Formalismus sein tiefes Recht. „Es macht gerade die Größe der tischen Ethik aus, daß sie keine bestimmten Vorschriften erläßt und doch jeden einzelnen Fall brauchbar bleibt“[225]. Denn der Formalismus bedeutet t Abstraktheit im Sinne des Heraushebens irgendeines vorgeblich allen ichen Handlungen gemeinsamen Moments, sondern er stellt das definie- le Grundgesetz auf, die Bedingung, die in jeder sittlichen Handlung erfüllt muß und die sie erst zu einer sittlichen Handlung macht. Gerade weil e ursprüngliche Bedingung sittlichen Handelns in der Kantischen Ethik usgestellt ist, vermag diese die ganze Fülle ethischer Werte zu umfassen, sie in der Geschichte des sittlichen Bewußtseins hervorgetreten sind.

reilich bietet die besondere Fassung jener allgemeinsten Bedingung immer Probleme. Vor allem hat Schleiermachers Kritik den Finger darauf ge- , daß über der Betonung der allgemeinen Gesetzlichkeit das Individuelle r Handlung bei Kant zu kurz gekommen sei. Damit scheint die Möglich- gegeben, auch jene allgemeine Form doch noch konkreter durchzugestal- und näher an die Fülle des Inhalts heranzuführen.

---

25 Hermann Glockner, Das Abenteuer des Geistes, 1938, S. 203.

Und Kant hat ja selbst auf dem Gebiet der theoretischen Erkenntnis in dieser Richtung wichtige Probleme gesehen. Noch bis ins höchste Alter hat er um den „Übergang" von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik gerungen. Auch für die Natur hatte er nur die allgemeinste formale Gesetzlichkeit entwickelt; nun sollte sie weiter entfaltet werden in der Richtung auf die Möglichkeit einer Antizipation auch der materialen Bestimmtheit der Erfahrung. Ja, vorher schon wies bereits die Problematik der reflektierenden Urteilskraft, sei es im Hinblick auf das System der Erfahrung im ganzen oder auf die besondere Bestimmtheit des Organischen, in dieselbe Richtung, von der allgemeinsten Gesetzlichkeit der Natur her zu ihren empirischen Besonderungen vorzustoßen.

So erkennen wir überall die weiterdrängenden Probleme. Und vor allem entzünden sie sich an der Spannung zwischen der formalen Gesetzlichkeit und der materialen Mannigfaltigkeit des Konkreten, das sie erfüllt. Indem die allgemeinsten Gesetze der anorganischen und organischen Natur, der Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Kunst in einheitlich ineinandergeschränktem Gefüge entwickelt werden, bleibt ihre Erfüllung empirischer Bestimmung überlassen. Nur das allgemeinste Gesetz der Sache ist jeweils Angelegenheit der Philosophie.

Wie aber, wenn es ein Gebiet gäbe, das sich wesenhaft nicht in Gesetzen fassen ließe, dessen Wesen gerade in der konkreten Fülle läge? Ja, wie steht es eigentlich, aufs Ganze gesehen, mit der beständig flutenden, sich wandelnden, einmalig immer neuen Erfüllung jener gesetzlichen Formen, wie steht es mit der Geschichte? Bleibt sie jenen konstituierenden Gesetzlichkeiten – der Natur, der Erkenntnis, der Sitten, der Künste – als deren Erfüllung nicht beständig in polarer Spannung gegenüber, ohne selbst in ihrem eigensten Wesen von ihnen bestimmt zu sein? Oder sollte sie gar diese Formen selbst im Umschwung der Zeiten verwandeln? Wie gestaltet sich das Verhältnis der Philosophie zur Geschichte? Schon ergaben sich uns vom Ethischen her Ausblicke auf ein Handeln geschichtlichen Ausmaßes. Aber ist damit das eigentlich Geschichtliche schon philosophisch erschöpft?

„Alle Kultur der Erkenntnisvermögen teilt sich in zwei Zweige auf: *Geschichte* und *Philosophie*", sagt Kant im Opus postumum[226]. Wie ist dies zu verstehen? Ist hieraus etwas über die Aufgabe der Philosophie der Geschichte gegenüber zu entnehmen? Stehen beide nur gleichgültig nebeneinander? Sollte Philosophie gar vor dem Problem der Geschichte machtlos sein, da sie vielmehr selbst in deren mächtigem Strome mit forttreibt, von ihm emporgetragen und wieder verschlungen wird? Oder vermag sie ein Grund-

[226] Ak.-Ausg. XXI, S. 115.

ɜtz des Geschichtlichen als solchen zu entwickeln und zu begründen? Erfüllt losophie sich vielleicht überhaupt erst an der Geschichte zu ihrer vollen klichkeit, sind beide nicht nur einander ergänzende Zweige der Kultur des enntnisvermögens, sondern einander fordernde Momente der Daseins-zheit?

Ioch haben wir nicht nach Kants geschichtsphilosophischen Entwürfen ge-t. Doch wie hat sich seither unser geschichtliches Bewußtsein gewandelt vertieft! Müßte kritische Philosophie nicht auch ihm in sachgebundener faltung ihres transzendentalen Organon seinen systematischen Ort im Ge-tgefüge des Wirklichkeitsbewußtseins anweisen können? Dann erst hätte die ganze Fülle des Wirklichen von dessen Vollzugsgesetzen her einheitlich rschaut, dann erst wäre sie im vollen Sinn Möglichkeitsgesetz der Welt-hauung. Dann erst wäre sie selbst in ihrem Geltungsanspruch voll gerecht-igt. Es ist die Schicksalsfrage kritischer, in all ihrem Forschen zugleich ı ihre Erkenntnisgrundlagen immer aufs neue überprüfender Philosophie, sie vor dem Problem der Geschichte zu bestehen vermag.

ine Fülle von Fragen ist damit gestellt. Was hat Kant selbst für dieses blem, sei es im Rahmen eigener geschichtsphilosophischer Versuche, sei es nderem Zusammenhang, geleistet? Wie lebt in anderen Denkern das sche Motiv angesichts des Geschichtsproblems fort? Zu welchen neuen rifflichen Ansätzen hat das geschichtliche Denken geführt und was be-ten sie im Sinn kritischen Philosophierens? Ja, vermag kritische Philosophie ihnen gegenüber zu behaupten? Schon hört man wieder vom Ende der osophie künden, vom Ende der Herrschaft des Begriffs als des Wider-ers der Wirklichkeit[227]. Sollte in Kants Philosophieren nicht eine tiefere sicht in das Wesen des Begriffs begründet worden sein? Es gilt, sie an ren Problemen herauszuarbeiten und fruchtbar zu machen.

uch dem großen Denker gegenüber kann nicht bloß „Nachahmung" die gabe sein, sondern freie und das heißt sachgebundene „Nachfolge", indem „aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte"[228]: aus eigenen, geschichtlich bestimmten Wirklichkeitsverbundenheit. Die Fackel Erkenntnis, die uns aus der Vergangenheit zugereicht wird, leuchtet uns t, wenn wir ihre Flamme nicht aus unserer eigenen Lebenssubstanz nähren.

---

7 Vgl. Ernst Krieck, Der Mensch in der Geschichte. Geschichtsdeutung aus Zeit Schicksal, 1940, S. 1, 86.

8 Kant, Kr. d. U., § 32.

# DIE UNGARISCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

*Von Josef Révay, Budapest*

Es erheben sich manche prinzipielle Bedenken gegen den Versuch einer Übersicht über den heutigen Stand der ungarischen Philosophie. Zuallererst der Umstand, daß die Philosophie nach der Erkenntnis einer allgemeingültigen Wahrheit strebt. Sofern sie diesem Bestreben oder dieser Forderung entspricht, erhebt sie sich über nationale oder volkliche Unterschiede, über jede Partikularität. Ist sie nicht fähig, sich darüber zu erheben, so ist sie eben keine Philosophie. Ein anderes Bedenken bezieht sich auf die Frage, ob selbst, wenn allgemein eine Verschiedenheit der nationalen Philosophien angenommen wird, diese Verschiedenheit auch im Falle der ungarischen Philosophie besteht. Zweifellos ist es berechtigt, von chinesischer oder indischer Philosophie zu reden, doch ist es sehr fraglich, ob die innerhalb der europäischen Kulturgemeinschaft lebenden und von vielfachen Wechselbeziehungen durchsetzten Nationen ein aus eigener Gesetzlichkeit entstandenes, von anderen unterschiedliches philosophisches Gedankengut besitzen können. Diese Zweifel werden zum Teil beschwichtigt, wenn man bedenkt, daß die Philosophie nicht nur Sache der Professoren ist, sondern eine ihrer stärksten Wurzeln tief in das persönliche Erleben hineinläßt, um daraus ihre Lebenskräfte zu saugen. Das persönliche Erleben ist seiner Natur nach individuell, und so ist die Idee der Philosophie zwar von allgemeiner Gültigkeit, doch in ihrer Erscheinungsform einzeln dastehend. Demzufolge kann angenommen werden, daß vielleicht auch innerhalb der europäischen Kulturgemeinschaft – trotz der ständigen Berührungen und Wechselbeziehungen – die Philosophien einzelne nationale Eigenheiten aufweisen können. Wenn dem aber so ist, so stehen die einzelnen individuell bestimmten Nationalphilosophien gerade dadurch im Dienste der allgemeinen Philosophie, daß sie aus eigenster Erlebniswelt neue Gesichtspunkte hervorbringen und dadurch befruchtend auf das Ganze wirken. Im Folgenden soll auch hier versucht werden, zunächst dort an das Problem heranzugehen, wo die Philosophie als Erlebnis in Erscheinung tritt.

Die Enge und Bedrohtheit des Lebens wirft mit elementarer Kraft das Problem des Daseins auf und fördert das Streben nach Selbstbesinnung. In den heutigen schicksalhaften Tagen wendet sich auch das Ungartum der Erforschung seines eigenen Wesens zu, um sein Leben zu formen und zu kräftigen. Dichter und Essayisten sind fast immer die ersten gewesen, die diesem Problem Stimme verliehen; Ethnographen, Soziologen und Historiker haben es aufgenommen; Pädagogen und Psychologen gaben das Ihre dazu, bis es schließlich

enn auch nicht in irgendeine klassisch-philosophische Disziplin eingeordnet – Höhen des philosophisch begrifflichen Denkens erreicht hatte. Es sollen hier einige Beispiele aus der reichen Literatur philosophischer Richtung über das sen des Ungartums angeführt werden: *Julius Kornis* erforscht das Ungar- in seinen großen schöpferischen Persönlichkeiten. Aber wenn auch die ßen vergangener Jahrhunderte oder seine eigenen ehemaligen Zeitgenossen Gegenstand seiner Untersuchung bilden, immer läßt eine feine Intuition das sicher gehandhabte begriffliche Material einer reifen Kulturphilosophie as vom ewigen Wesen der ungarischen Lebensform durchscheinen. *Alex-er Makkai* wendet sich den existentialen Faktoren des nationalen Daseins Er erkennt das Wesen des Ungartums – und die Garantie für sein Weiter-tehen – neben seiner Bildung auch in der, aus der notwendigen und realen zession herausgehobenen, wesensmäßig betrachteten, Jugendlichkeit und jedes Opfer und Wagnis auf sich nehmenden Heroismus. *Tibor Joó* hat zum Ziel gesetzt, einen idealistischen Begriff der Nation zu begründen. Er nt den Begriff der Nation von dem des Volkes und des Staates. Das Wesen Nation ist seiner Auffassung nach ein geistiges Prinzip, das eng verbunden mit dem Selbstbewußtsein und dem Wertbewußtsein. Die Klarheit und ntigkeit des Begriffes der Nation ist nicht bloß Sache der Theorie. Dies wirkt auf die ganze Nation aus, bestimmt geradezu ihr Schicksal. Das Charakte-sche des ungarischen gemeinschaftlichen Seins, der ungarischen Nation, der arischen politischen Lebensform ist eben die klare Schau des Wesens der ion. *Ludwig Prohászka* stellt das Ungartum – im Rahmen einer tiefgegrün-en Kulturphilosophie – dem Deutschtum gegenüber. Die einzelnen Momente ungarischen Wesens löst er mit feiner phänomenologischer Analyse aus dem hichtlichen und kulturellen Gewebe der Wirklichkeit heraus. Er findet, daß Gegensatz zur Unendlichkeitssehnsucht des Deutschen der „Finitismus", das nen des Begrenzten, jedoch Ständigen, den Grundzug des ungarischen sens bildet. Der Deutsche ist ihm der „Wanderer", der Ungar der „Un-ge". *Stefan Dékány* deckt die spezifischen Eigenschaften der ungarischen e in den verschiedenen Schichten auf. Er erforscht aufs einzelne die instinkt-vurzelten Regionen der Schicksalsempfindung, die gefühlsmäßigen Tiefen Gemeinschaftsbewußtseins, die verstandesmäßigen Eigenheiten, die spezifi- Wertordnung. Aus den einzelnen Analysen entspringt ein einheitliches Bild ernsten, kraftvollen, von einer gewissen Tragik durchdrungenen ungarischen sens.

ie Selbstbesinnung, das Sinnen auf die Daten der Existenz, erfährt in der arischen Philosophie auch eine umfassendere Ausdrucksform; es wird über ungarische Wesen hinaus auch die Frage nach dem allgemeinmenschlichen alt häufig aufgeworfen: das Interesse wendet sich immer mehr der philoso-

phischen Anthropologie zu. *Josef Halasy-Nagy* z. B. untersucht vom Standpunkt eines gehobenen Idealismus aus den Menschen an der Grenze der Natur und des Geistes, der Zeit und der Zeitlosigkeit. Dieser Idealismus vertritt keine Schwachheit und Abkehr von der Welt, im Gegenteil: er strotzt von jugendlicher Energie. An Stelle des heute modernen Pessimismus ist er mit Bestimmtheit optimistisch eingestellt. *Georg Bartók* zeigt in seiner Anthropologie den Menschen als den Träger des Geistes, als die Urquelle der geistigen Wirklichkeit; der Geist aber ist seiner Auffassung nach Weltprinzip. So ist seine Lehre mehr als bloße Anthropologie: sie ist eine einheitliche Deutung der Welt. Die großzügig angelegte Menschenkunde des Freiherrn *Béla von Brandenstein* behandelt – sorgsam die Ergebnisse der einzelnen Fachwissenschaften in Betracht ziehend – die Tatsächlichkeiten des menschlichen Körpers, der menschlichen Kultur, bzw. ihrer Zweige und der menschlichen Seele. Das Wesen des Menschen wird von seiner Stellung in der Welt bestimmt: er ist eine Verbindung des rein passiven Naturprinzips und des aktiven, spontanen geistigen Prinzips. Er ist berufen, durch Entfaltung seiner Aktivität in seiner Schöpfung, d. h. in der Kultur, die Natur zur Höhe der reinen Geistigkeit zu erheben. *Julius Kornis* hat keine systematische Anthropologie ausgearbeitet, doch gehören seine Schriften, in denen er die typischen Erscheinungsformen des menschlichen Seins untersucht, in diese Aufzählung. Es entstanden bis jetzt die großzügigen Darstellungen des Staatsmannes und des Gelehrten. Er wird nicht zufällig gerade diese Lebensformen und diese Berufe in Angriff genommen haben. In seinen Augen sind diese beiden Berufe die höchsten und ihm auch persönlich die naheliegendsten. Ein besonders wertvoller Zug seiner Arbeiten besteht darin, daß sie vom Licht des inneren Erlebens erhellt sind. Sie stellen eine eigenartige individuelle Kunstgattung dar, zu welcher den Autor sein überlegenes historisches und psychologisches Wissen, sein tiefgründiger kulturphilosophischer und moralphilosophischer Standpunkt befähigt und bestimmt. In den Bereich der philosophischen Anthropologie gehören auch die auf die Antike gerichteten Forschungen *Karl Kerényis* und seines Kreises. Ihre Wirksamkeit ist mehr als Philologie. Aus ihren Werken sprüht lebensvolle Frische und loderndes Feuer; sie sucht die brennendsten Probleme des menschlichen Seins, seine klassischen Formen, seine wesentlichen Momente, die zeitlosen Elemente seines tiefsten Sinnes an den reichen Fundorten der Überlieferung des Denkens, des Mythos und der Religion der Antike auf. Während seiner erfolgreichen Forschungsarbeit fand Kerényi eine fruchtbare Verbindung zur modernen Phänomenologie, dem Existentialismus und der Tiefenpsychologie. Dem Wirken Kerényis steht ein Kreis künstlerischer und philosophischer Essayisten nahe: *Béla Hamvas, Ernst Slatinay* u. a.; sie verurteilen scharf die vom Intellektualismus geforderte Systematisierung und suchen mit großer Erudition ihre geistigen Verwandten auf dem weiten Gebiete

Weltliteratur: in der Antike ebenso wie bei Nietzsche, Pascal oder Dosto-
skij.

)ie philosophische Anthropologie ist kaum von der Weltanschauungslehre zu
nen. In diesem Zusammenhange muß auf eine interessante Erscheinung der
en Vergangenheit hingewiesen werden: auf das Wirken *Ottokar Prohászkas,*
von den Grundlagen der Scholastik ausging. Im Kampfe gegen den Mate-
smus und den Naturalismus hat er auch den positivistischen Scientizismus
ig angegriffen. In Anbetracht seines scholastischen Beginnens ist es erstaun-
daß er sich alsbald in der Nähe der modernen, antiintellektualistischen
nsphilosophischen Richtungen fand. Seine heroische Lebensphilosophie, die
nit der christlichen Überlieferung verknüpfte, war auf das gesamte ungari-
geistige Leben von großer Wirkung. *Béla Tankó* ist bekannt als feinfühli-
Verbreiter des idealistischen Denkens auf weltanschaulichem Gebiete. Seiner
fassung nach bildet das bewertende Bewußtsein den Kern der Weltanschau-
, d. h. die wahre Weltanschauung ist der auf Werte gerichtete Idealismus.
orien über den zyklischen Wechsel der Weltanschauungen und der Kulturen
en schon seit dem vorigen Jahrhundert auch in der ungarischen philosophi-
n Literatur auf. *Sigmund Bodnár* spricht von dem notwendigen Wechsel
Idealismus und Realismus. *Paul Ligeti* schöpft seine Kategorien aus der
stlerischen Wirklichkeit; er unterscheidet Weltanschauungen und Zeitalter,
in ihrer Prägung je der Baukunst, der Bildhauerei und der Malerei nahe
en. *Béla B. Bácskay* weist auf das einander abwechselnde Auftreten von
vidualismus und Kollektivismus hin. Von den zeitgemäßen weltanschau-
n Bewegungen tief angeregt, ist er bemüht, sie mit einem festen kultur-
osophischen Unterbau zu stützen. Einen Übergang von der weltanschau-
n Philosophie zur systematischen Philosophie bildet jener Aspekt, der die
anschauungen zu objektivieren und zu ordnen sucht. Das unternimmt z. B.
*in Péter,* der den Begriff der Weltanschauung definiert und aussagt, daß
Weltanschauung ein „bewertendes Weltbild" sei. *Ladislaus Noszlopi* ent-
, wenn auch nicht ein System, so doch eine Typologie der Weltanschauun-
und geht den verschiedenen Faktoren der Weltanschauung in einigen Zwei-
der Kultur gründlichst nach. *Josef Jánosi* befaßt sich mit den Weltanschau-
n, um über sie hinweg zu kommen. Die Erkenntnis ihrer Partikularität
seiner Auffassung nach zum absoluten Anspruch der Philosophie, zur
ktivität führen.

der ungarischen Philosophie entstand eine interessante Beziehung des welt-
aulichen Interesse zu dem, das als sein Gegenpol gelten darf: dem *physi-
chen Weltbild.* Das klassische Ideal der physikalischen Forschung ist die
rsönlichkeit, die äußerste Objektivität, die Exaktheit, die ausschließliche
endung der bloßen Erfahrung. Derjenige aber, der die Entwicklung der

modernen Physik von einem philosophischen Standpunkt beobachtet, muß alsbald bemerken, daß sich die Physik von dem naiven erkenntnistheoretischen Realismus allmählich abwendet, um sich langsam und vielleicht auch nicht ganz bewußt über den Positivismus hinweg dem Idealismus zuzuneigen. Der Weg führt vom selbstherrlichen Rationalismus zu einem künstlerisch bestimmten Irrationalismus. Mit der elementaren Kraft der Dialektik bricht aus der Physik, die bewußt alle subjektive, persönliche und menschliche Bezüge von ihrem Wirkungsfeld verbannt hat, das entgegengesetzte Element: der subjektive, persönliche, weltanschauliche Faktor hervor; darin fordern Erlebnishaftes und existentielles Interesse auch ihr Recht. Mit präziser Methodik und vielversprechender Gründlichkeit werden die anthropologischen und weltanschaulichen Aspekte der theoretischen Physik und des naturwissenschaftlichen Denkens überhaupt – gleichzeitig die Bereiche der Erkenntnislehre, der Kulturphilosophie und der Metaphysik berührend – von *Ladislaus Faragó* analysiert.

In unserer Umschau, die sich um die Wege der aus dem Erlebnis gespeisten Philosophie bemüht, treffen wir notwendiger Weise auch auf den, der zur Philosophie aus der Religion führt. In einer Übersicht über die ungarische Philosophie darf auch jene philosophische Richtung nicht fehlen, die in engster Beziehung zum religiösen Leben steht. Im Laufe der ungarischen Geschichte erfüllten die Kirchen immer eine kulturelle Aufgabe, und diese Tradition wird auch heute und auch auf dem Gebiete der Philosophie weitergepflegt. Einen bedeutenden Zweig der ungarischen Philosophie stellt die in engem Zusammenhang zum Katholizismus stehende Scholastik dar. Ihre Behandlung führt schon von dem Philosophieren aus dem Erleben heraus hin zur systematischen Philosophie. Gegen die Scholastik als philosophisches System kann der Einwand erhoben werden, daß sie, insofern sie auf heteronome Behauptungen aufgebaut ist, keine Philosophie im eigentlichen Sinne sei. Dieses Problem ist den Scholastikern selber nicht entgangen – im Gegenteil, sie rechnen bewußt damit. Da nun die Autonomie der Philosophie nicht nur von seiten der Theologie, sondern z. B. auch seitens des positivistischen Pragmatismus bedroht ist, darf behauptet werden, daß jene Scholastiker, die dieses Problem methodisch behandeln und damit abrechnen, auch der allgemeinen Philosophie einen wahren Dienst leisten. Es spricht weiterhin für unsere ungarischen Scholastiker, daß sie der modernen Philosophie gegenüber tiefes Verständnis zeigen und diese zu Gunsten beider immer wieder dem Gedankengut des Aristotelismus und Thomismus gegenüberstellen. Eine auf Synthese gerichtete Absicht spricht aus dem großangelegten System *Anton Schütz'*. Seine Seinstheorie ist ein Versuch, den modernen Ergebnissen der phänomenologischen, der gegenstandstheoretischen und der werttheoretischen Richtungen innerhalb der „philosophia perennis“ einen gebührenden Platz einzuräumen. Außer der

hrungsmäßigen und übererfahrungsmäßigen Wirklichkeit bestehen für ihn selbständige Seinsordnungen: das ideale Sein (dazu gehören die Gegen-de der Mathematik, die Relationen und Notionen) und die zeitlos gültigen te (und zwar die logischen, ästhetischen und religiösen Werte). Das Be-en der Werte denkt er sich ähnlich, wie es die moderne Wertphilosophie hführt. Doch betrachtet die Wertphilosophie im allgemeinen – wenn auch stens ohne es so auszusprechen – die Welt der Werte als das Absolute. itz hingegen setzt auch an die Seite der seienden Wirklichkeit ein Absolu-l. Daraus erwächst ihm ein spezielles Problem: es muß das Verhältnis des tabsolutums zum absoluten Seienden unbedingt geklärt werden. Schütz bt dieses Problem dadurch lösen zu können, daß er die Gegebenheiten der enden Werte und des wirklichen Seins letzten Endes doch in dem Begriff göttlichen Absoluten auf gleichen Nenner bringt.

as Zusammenfallen der Wirklichkeit und des Wertes im Absoluten gibt er Auffassung nach die Erklärung für die Tatsache, daß die Wirklichkeit rhaupt auf „Werte abgetönt" ist und so Werte verwirklicht werden können. besondere Wichtigkeit des Menschen besteht nach Schütz darin, daß er an Knotenpunkt der obenerwähnten vier verschiedenartigen Seinsordnungen ellt ist. Schütz bekennt sich als Scholastiker natürlicherweise zum Aristote-us. Jedoch fühlen wir hier – indem er Wert und Wirklichkeit von einander kal sondert – eine starke Neigung zum Platonismus. *Paul Kecskés* vertritt geprägter die rein aristotelische Auffassung. Auch *Georg Zemplén,* aus en vielseitigem Wirken besonders seine charakterologischen Arbeiten her-uheben sind, erklärt die Einheit der Persönlichkeit trotz der Vielheit ihrer oren – sich dabei auf die bahnbrechende Tätigkeit Schütz' stützend – auf nd der aristotelischen Metaphysik. Von *Gabriel Ervin* werden die Kultur-neinungen vom aristotelischen Standpunkt aus geordnet. Eine gewisse Son-tellung innerhalb der Scholastik nehmen auch die Werke *Josef Jánosis* ein. n er erzielt eine systematische Synthese der Tradition und der neuesten Er-nisse. Er vermeidet es aber, die Werte und die Wirklichkeiten einander nüberzustellen und ist darin „aristotelischer" als Schütz. Doch stützt sich e Welterklärung weniger auf die aristotelische Metaphysik der „forma-ria"- und „actus-potentia"-Unterscheidung, als auf die mittelalterliche e von der Analogie des Seins. Er denkt sich das Universum in verschie-n ontologischen Sphären, die letzten Endes von der großen Einheit des s durchdrungen und zusammengefaßt werden. Bis jetzt hat sich Jánosi mit Metaphysik des Geistes und den erkenntnistheoretischen Grundlagen seines ems ausführlicher befaßt, die Erkenntnislehre als die fundamentale philo-ische Disziplin, als die wahre Wurzel aller Metaphysik betrachtend. *ander Horváth* hat ein grundlegendes Werk über die Metaphysik der

Relationen verfaßt und erforscht mit großem theoretischen Apparat die staats- und rechtsphilosophischen Folgen des Aristoteles-Thomistischen Systems. *Franz Ibrányi* befaßt sich ebenfalls vom Standpunkt der Scholastik aus mit moralphilosophischen Fragen und findet auch fruchtbare Beziehungen zur *Kant*ischen Philosophie. Mit dem Angeführten ist die vielseitige Erscheinung der ungarischen Scholastik bei weitem nicht erschöpft. Jedenfalls muß noch erwähnt werden, daß die einzelnen Mönchsorden in Ungarn ein reges geistiges Leben führen; sie alle halten ihre eigenen Philosophien und Philosophen in Evidenz und bringen ihnen ein reges Interesse entgegen.

Vorhin wurde die Scholastik als diejenige philosophische Disziplin gekennzeichnet, die das religiöse Erlebnis auf wissenschaftliche Grundlagen stellt. Das bezieht sich aber nur auf den Katholizismus. Die protestantische Religiosität fand ihren philosophischen Grundbau in dem System *Karl Böhms*. Nach Böhm, dessen Bedeutung als Philosoph natürlich von religiösen Bezügen unabhängig dasteht, bildet die Ontologie das Fundament der Philosophie. Was er darunter versteht, ist aber eher Erkenntnistheorie als Metaphysik. Böhms idealistischer Auffassung nach kann das Subjekt niemals aus sich heraustreten: auch in dem Objekt erkennt es bloß sich selbst. Das Objekt ist letzten Endes subjektives Gebilde: *das Sein ist eine Erkenntniskategorie.* Trotz seines subjektivistischen Standpunktes verwirft Böhm energisch den Solipsismus und den Illusionismus. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Gegenstand der Erkenntnis und der Erkenntnis des Gegenstandes. Der Gegenstand ist eine Projektion und zwar eine unbewußte und notwendige Projektion des Subjektes und als solche objektiv. Die Erkenntnis ist jene Tätigkeit, die den projizierten, objizierten, also existierenden Gegenstand in das Bewußtsein hinüberhebt, assimiliert. Eine besondere Stellung kommt in der Philosophie Böhms der Kausalität zu. Ihre Wichtigkeit ist in mancher Hinsicht sogar der des Subjektes überlegen, da das Subjekt ursprünglich zur Projektion, zur Aussonderung der Objekte, von außen her irgendwie angeregt wird. Auf diese Weise ist die Form der Kausalität geradezu Vorbedingung der Welt der Objekte.

Die Lehre vom Subjekt bildet nach Böhm das Fundament jeder Philosophie. Sie hat aber nicht nur erkenntnistheoretische und ontologische Schlüsse zur Folge, sie ist bei Änderung des Standpunktes zur selben Zeit auch Psychologie und Anthropologie. Der Mensch, die Seele ist Subjekt als Realität. Ihr letztes Ziel und Grundprinzip ist die Selbsterhaltung. Auf äußeren Antrieb entstehen in der Seele Bedürfnisse, die sie zu befriedigen sucht: dieser Vorgang ist das Leben. Der umfassende Trieb der Selbsterhaltung zerfällt auf verschiedene Teilinstinkte. Nach Böhm ist die Ontologie nur die eine Seite der Philosophie, sie ist durch die Deontologie oder Axiologie zu ergänzen. Mit dem Begriffe des Seins ist nicht alles erschöpft, was ist. Ihm gleichberechtigt, sogar übergeordnet

die Region der Werte. Die seiende Welt ist die Schöpfung des Geistes. Voraussetzung des Schaffens, der Kultur sind aber die Werte. Den grund-enden Gegenstand der Ontologie bildet die Substanz, den der Deontologie r Axiologie die Werte. Angesichts des Böhmschen Dualismus taucht unver-idlich die Frage auf, ob die Zweiheit des Wertes und der Wirklichkeit auf-nterhalten bleibt, wenn die weltschöpferische Funktion des Geistes, letzten des also auch die Welt selbst, gerade durch die Wertordnung bestimmt wird. im bezeichnet es geradezu als ein Verdienst seiner Theorie, daß durch sie r die notwendige Unterscheidung von Wirklichkeit und Wert auch deren te Einheit erklärt wird. Wie es nach dem Gesagten anzunehmen ist, stehen Böhms Philosophie die Werte nicht in unabhängiger Gegenständlichkeit dem bjekt gegenüber; mit gewandter Dialektik wird der Inhalt der Werte gerade dem Subjekt entfaltet. Am allgemeinsten ist der Wert des Angenehmen donismus). Aber gerade das Lustgefühl führt oft zum Ruin des Subjekts – st unnütz und zerstört sich selbst. Nach dieser Einsicht wird ein dem Ange-men übergeordneter Wert, der des Nützlichen, untersucht (Utilismus). Aber h das Nützliche hat eine Voraussetzung, und zwar den Eigenwert dessen, den die Nützlichkeit eben gerichtet ist. Damit sind wir an dem sinngeben-Subjekt, an dem Eigenwert des Geistes angelangt (Idealismus). Drei ver-edene Attribute sind dem Geiste eigen: auf der Ebene des Verstandes das hre, auf der Ebene des Willens das Gute und auf der Ebene des Sinnlichen Schöne.

Vie schon erwähnt, kann Böhm heute als der prominente Philosoph des un-schen Protestantismus betrachtet werden. Unter seinen Nachfolgern finden die führenden Männer des Protestantismus: *Béla Tankó, Alexander Makkai, islaus Ravasz, Alexander Tavaszy* u. a. Bei einigen, besonders bei Tavaszy, iber den Einfluß des subjektiven Idealismus hinaus auch der des modernen tenzialismus und der dialektischen Theologie zu spüren.

er bedeutendste Schüler Böhms und kraft seiner starken Systematisierungs-st auch selbständiger Denker ist *Georg Bartók*. Die Philosophie ist für ihn Lehre vom Geiste, da der Geist die Grundlage sowohl der verständlichen klichkeit als auch des Wertes bildet. Der Geist ist erfaßbar mit Hilfe der ematik der Philosophie, denn er ist selbst System („systema intelligibile"). h treffender könnte man vielleicht den Geist als Organismus bezeichnen, da Bartók das ordnende Prinzip des Geistes identisch ist mit der als Ziel wirk-en Idee. Der Geist ist der Organismus der auf die Idee hinarbeitenden ver-edenen Triebe und erweist sich dadurch selbst als Trieb, als der grundlegend-nd umfassendste aller Triebe. Der Geist ist zugleich Seelenstruktur, die Seele formt in einer tieferen Schicht den Organismus des Körpers. Der Geist ist eineswegs „Widersacher", sondern vielmehr der Erbauer des Lebens. Der

philosophische Aspekt der Lehre vom Geist verdichtet sich bei Bartók neuerdings in dem Aspekt der philosophischen Anthropologie. Selbst aus diesen bescheidenen Hinweisen ist ersichtlich, wieviel Berührungsflächen die von Böhm ausgehende, von Grund auf subjektivistische Philosophie Bartóks mit den modernsten Theorien der Existential-, Lebens- und anthropologischen Philosophie, der Struktur-, Ganzheit-, Gestalt-, Verhaltungs-, Triebs- und Tiefenpsychologie usw. aufweist. Diese Übereinstimmungen sind keineswegs gekünstelt, sie ergeben sich von selbst. Die fruchtbare Philosophie Bartóks zeigt, daß der letzten Endes von *Kant* ausgehende Subjektivismus nicht als überholt betrachtet werden darf. Die Auffassung der heutigen Zeit neigt dem Objektivismus und dem Realismus zu. Die berechtigten Ansprüche des Subjektivismus bleiben jedoch bestehen und wirken weiter.

Wir waren bestrebt, dem Problem der Philosophie von der Seite des Erlebnisses nahezukommen, doch ist das *Erlebnis* nur eines der Fundamente. Der Philosoph steht mit dem andern Fuß auf dem Boden des *Systems*. Der wirkungsvollste systematische Unterbau der ungarischen Philosophie stammt von *Akos von Pauler*. Ein charakteristischer Zug seines Systems besteht in dem Unterscheiden von Gelten und Sein. Man wird dabei teilweise an Böhm erinnert, und doch ist der Unterschied zwischen beiden beträchtlich. Nach Böhm ist die Idealität eine Funktion des Subjekts, Pauler betrachtet sie als unabhängig: sein Idealismus ist objektiv. Gültigkeit und Wirklichkeit verlaufen seiner Auffassung nach parallel, doch bildet die Gültigkeit die Grundlage. Es ist nicht die Wahrheit, die sich an der Wirklichkeit orientiert, sondern es ist umgekehrt die Wirklichkeit, die die ewige Ordnung der Wahrheit wiederspiegelt. Somit ist das Rückgrat des Universums die Wahrheit, das Logische. Der Idealismus Paulers ist über seinen objektiven Charakter hinaus logisch bestimmt. Die Logik ist seiner Auffassung nach „prima philosophia". Es versteht sich von selbst, daß die auf diese Weise aufgefaßte Logik „reine Logik" ist. Sie beschäftigt sich nicht mit der Wirklichkeit des Denkens, sondern sie ist berufen, die Natur und Struktur der Wahrheit zu untersuchen. Das letzte Fundament der Wahrheit bilden die „logischen Grundprinzipien", die mit Hilfe der spezifisch philosophischen Methodik, der auf einer Reihe verborgener Voraussetzungen rückwärtsschreitenden „Reduktion", erschlossen werden. Diese Grundprinzipien können, gerade weil sie die Grundlage alles übrigen bilden, nicht mehr bewiesen werden, sie bedürfen auch keines Beweises. Die drei Grundprinzipien Paulers: die der Identität, des Zusammenhängens und der Klassifikation stehen untereinander in einer gewissen Rangordnung, wobei das Prinzip der Identität das Fundament bildet. Die logischen Grundprinzipien werden durch ein Korollar ergänzt, wonach kein Relativum ohne ein vorhergehendes Absolutum besteht. Die rein logischen Grundprinzipien sind mittelbar gleichzeitig auch von onto-

scher Bedeutung, da eben die Wirklichkeit die Spiegelung der Wahrheit ist. ie Metaphysik erforscht nach Pauler die Struktur existenter Wirklichkeit und t in der nach ihrer Universalität aufgestellten Rangordnung der Disziplinen er der Logik. Ihr Grundbegriff, die Substanz, ist ein selbständiges Zentrum, ehend aus veränderlichen (materiellen) und unveränderlichen (formellen) nenten. Die Substanz ist als solche ihrer Natur nach psychomorph. Aus der ussetzung der Identität der Substanz mit sich selbst folgt ihre Individualind daraus weiter die Pluralität der Substanzen. Dadurch wird die Wirkung, Tätigkeit, die Kausalität möglich; dies sind – über das Streben nach Gestal- der Form hinaus – lauter wesentliche Merkmale der Existenz. Die Verrungen der Wirklichkeit haben demnach doppelte Ursache: den inneren ieb der eigenen Form und den äußeren Antrieb fremder Substanzen. Das geschehen ist ein Vorgang, in welchem sich die Substanzen in der Entng ihrer Form unterstützen, respektive hemmen.

ie metaphysische Spekulation Paulers schlägt besonders im letzten Abschnitt s Lebens noch einen anderen Weg ein. Diese Metaphysik bleibt hinter der n Logik an Universalität nicht zurück, sie ist vielmehr deren Vollendung. n man nämlich diejenige Disziplin als „Metaphysik" bezeichnet, die sich der existierenden Wirklichkeit befaßt, muß man davon jene andere unterden, die Pauler als „Ontologie" bezeichnet. Sie erfaßt nicht nur die Exi-, sondern auch die Attribute der übrigen Seinsarten, unter anderem auch Seinsart des Logischen. Über der zeitlichen Existenz steht die Seinsart der sistenz des Aevum (Relationen, Eigenschaften und Vorgänge) und die der istenz der Aeternitas (Wahrheiten, Werte und Ideen allgemein). Die Exi- und die Intersistenz sind offensichtlich relative Seinsarten, während sich in ubsistenz das Relative und das Absolute berühren. Ihrer zeitlosen Gültignach sind die Wahrheiten und die Werte absolut, in anderer Hinsicht jedoch v. Ihre Inhalte sind nämlich individuell; dadurch, daß sie Teile eines ms bilden, unterstützen sich diese Inhalte gegenseitig: daraus folgt, daß oneinander abhängig, in diesem Sinne also relativ sind. Nun setzt aber das ive (auf Grund des schon genannten Korollarsatzes der Korrelativität) von nerein das Absolute voraus. Auf diese Weise präsupponieren die aufgeen Seinsarten eine absolute Seinsart: die noch über den Ideen stehende rsistenz. So besitzen wir den Begriff des Absoluten eigentlich noch vor dem ff alles übrigen Seienden; das Absolute erkennen heißt: sich darauf ben. Aus diesem Besinnen lassen sich auch Attribute des Absoluten heraussieren: es ist demnach einfach, geisthaft, unendlich, Schöpfer der Welt, änderlich, ewig, vollkommen usw. So führt der logische Idealismus Paulers Ende seines Lebens zu einem metaphysischen (theistischen), besser noch: ogischen Idealismus. Dieser Idealismus ist seiner besprochenen Meta-

physik als Wirklichkeitstheorie keineswegs fremd; beide stützen sich auf Aristoteles und Leibniz. In die mit religiösen und mystischen Elementen durchsetzte, stellenweise an Augustinus gemahnende „Ontologie" Paulers verweben sich glücklich die Fäden seiner „metaphysischen" Theorie.

Die Philosophie Paulers ist nicht bloß ein System logischer oder metaphysischer Betrachtungen. Sie stellt eine Synthese des Universums nicht nur von dem Standpunkt der Wahrheit und des Seins dar. Ein neuer Weg eröffnet sich in Paulers Philosophie von seiner „Ideologie". Das Hauptbestreben der Ideologie richtet sich auf die Klärung des Begriffes „Ding" und „Gegenstand" als grundlegender Gegebenheit und faßt die Phänomenologie, Kategorientheorie und Werttheorie in sich. Auch die „Ideologie" führt – ebenfalls von letzter philosophischer Grundlage ausgehend – zu den übrigen Problemkreisen der schon besprochenen Ontologie, der Logik und weiter zur Ethik und Aesthetik über.

Neben der Scholastik sind heute die Systeme Böhms und Paulers von stärkster Wirkung. Die Philosophien dieser beiden hingeschiedenen Großen sind in dem ungarischen philosophischen Denken auch heute noch lebendig. Wie an zwei Polen orientieren sich an den Systemen Böhms und Paulers diejenigen, die irgendeinen Problemkreis der systematischen Philosophie behandeln, ohne dabei die Notwendigkeit zu fühlen, ein eigenes System aufzustellen. Aus diesem Grunde mußten diese beiden Philosophen ausführlicher behandelt werden. Eben darum ist es auch schicklich, daß die folgenden Denker und ihre Werke zu jenen beiden in Beziehung gebracht werden.

*Béla Varga* und *Oliver Hazay* befassen sich mit der von der Existenz unterschiedenen Subsistenz und innerhalb deren mit dem Werte, vor allem dem logischen. *Josef Somogyi* geht von der positiven Kritik der philosophiegeschichtlichen Erscheinung der Phänomenologie aus und untersucht das ideale Sein. Neuerdings beschäftigt er sich eingehend mit den biologischen Fragen der Rasse und der Begabung, gegründet auf einen dem Pauler'schen naheliegenden Idealismus. Die rechtsphilosophischen Gedankengänge *Vitéz Julius Moór's* weiten sich zu allgemeinen philosophischen Betrachtungen. In seinen zahlreichen, originellen Arbeiten zieht er die systematischen Folgerungen jenes Grundgedankens, daß das Recht zwei Seiten habe: es sei einerseits die Gesamtheit jener Regeln und Gehalte idealer Seinsform, die Werte ausdrücken und infolgedessen nicht in den Bereich der Wirklichkeit gehören; doch enthalten andererseits die lebendigen Rechtsregeln die potentielle Fähigkeit, sich in menschlichen Taten zu verwirklichen. Der Sinn der Gehalte, Werte und Normen wird gleichsam *erlebt*, diese als Erlebnisse lenken das Handeln und treten dadurch in die kausale Ordnung der Wirklichkeit ein. Diese potentielle Möglichkeit der Verwirklichung des rechtlichen Normensystems durch das menschliche Handeln ist die Brücke, die die Werte und die Wirklichkeit verbindet. Aus diesem Grunde ist es möglich,

Handeln von rechtlichen Normen aus zu beurteilen. Der Vorgang der An-
dung des Rechtes ist nichts anderes als jenes System des biopsychischen
delns, in welchem sich die Rechtsnormen idealer Seinsweise verwirklichen.
ı *Barna Horváth* stößt von der Rechtsphilosophie ausgehend auf die Pro-
ıe der Moral, des Wertes und der Norm. Von originellen Gesichtspunkten
untersucht er die spezifische sittliche Geltung, unterscheidet diese mit Hilfe
er Distinktionen von der logischen Geltung und weist dabei auch auf die
ihrungspunkte hin. *Alexander Varga von Kibéd* analysiert die Tatbestände
Erkenntnis und des Urteiles. In beiden Problemkreisen stellt er die Stand-
kte des Idealismus und des Realismus plastisch einander gegenüber; der
ismus betont das Objekt, der Idealismus hingegen das Subjekt. Aus den
ensätzen dieser Auffassung entwickelt er seine eigene philosophische Auf-
ıng mit dialektischer Methode, und unterscheidet letzten Endes Werte und
lichkeiten auf die Weise, daß – im Sinne des transzendentalen Idealismus –
chen diesen beiden Weltelementen die Werte als wichtiger erscheinen.
slaus *Noszlopi* betont in seinen ethischen Untersuchungen die Affinität des
chen Wesens zu den Werten. Damit wird jener Abgrund überbrückt, der
in einigen Lehren zwischen Wert und Wirklichkeit öffnet. Die Intention
Werte heißt Liebe; die Tugenden aber sind Abwandlungen der Liebe. Im
ze ethischer Grundbegriffe wendet sich Noszlopi mit dem Blick des Philo-
en den mehr speziellen Fragen der Berufsethik, der Charakterologie und
Weltanschauungslehre zu. *Béla Bencsik* befaßt sich mit der ausführlichen
rbeitung der an die Mathematik grenzenden Fragen der Logik und be-
tigt sich erfolgreich mit naheliegenden methodologischen und ontologischen
en. Er entdeckt Beziehungen von der grundsätzlich logischen Konzeption
ers zur positivistisch angehauchten Auffassung der modernen Logistik.
n zeugt auch seine neuartige Erkenntnistheorie. Die Erkenntnistheorie ist
das Wirkungsfeld für *Karl Földes-Papp:* er betont dessen autonomen
akter im Gegensatz zur Erkenntnistheorie der sich auf die Logik anlehnen-
dealisten und auf die Ontologie weiter bauenden Realisten. Seiner Auf-
ng nach ist es möglich, die Gültigkeit der Erkenntnis prinzipiell zu be-
n; trotzdem fällt aus dem tiefsten Wesen der Erkenntnis ein Schatten des
schen auf den Erkennenden selbst, denn die Erkenntnis vermag nicht allen
lichen und berechtigten, aber in mancher Hinsicht entgegengesetzten An-
hen zu genügen.

ıe Charakteristik des selbständigen Systems des Freiherrn *Béla v. Bran-
ein* kann am besten vorgenommen werden, indem man es den Systemen
ıs und Paulers gegenüberstellt. Dem subjektiven Idealismus Böhms gegen-
kann der Idealismus Paulers als objektiv, logisch, bzw. – Paulers eigenem
hgebrauch nach – ontologisch bezeichnet werden. Das System v. Branden-

steins bedeutet einen weiteren Schritt von der subjektiven Auffassung zur objektiven hin; seine Philosophie, die er selbst an einer Stelle als „Ideal-Realismus" kennzeichnet, kann gegenüber Böhm, und zum Teil auch gegenüber v. Pauler schon eher als Realismus bezeichnet werden. Den Ausgang bildet für ihn nicht das Subjekt oder die Idealität, sondern der Begriff des Dinges. Jedes Ding hat seiner Auffassung nach drei Grundeigenschaften: Gehalt, Form und Gestaltung. Die Ontologie behandelt die allgemeine Lehre der Dinge, der Gehalt wird von der Topik, die Form von der Logik, die Gestaltung von der Mathematik untersucht. Die drei Urbestimmungen durchdringen sich in jeder Hinsicht, deshalb erfordert ihre getrennte Behandlung eine prinzipielle Einstellung: eine Abstraktion; die daraus entspringende „gegenstandstheoretische" Untersuchung legt die objektiven Grundlagen für jede weitere philosophische Arbeit, so vor allem für die metaphysische Untersuchung der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit selbst ist die Verbindung der drei Urbestimmungen. Diese Wirklichkeit untersucht v. Brandenstein in seiner Metaphysik nach neuen Gesichtspunkten. Die Wirklichkeit ist veränderlich, diese Tatsache der Veränderungen weist auf einen notwendigen Anfang und letzten Endes auf eine unveränderliche Wirklichkeit als Urquelle hin. Während des verursachenden Vorganges vergeht nach Brandenstein die Ursache selbst nicht, sie ist reicher an Inhalt und Dauer als ihre Wirkung, kann daher notwendigerweise nur geistiger Natur sein. Daraus folgt, daß die Welt durch einen ihr transzendenten, freien, persönlichen Geist, durch Gott, entstanden sein muß. Die Wirklichkeit ist letzten Endes von hierarchischem Aufbau: zuunterst liegt die wirkungsfähige, passive, stoffliche Wirklichkeit, in der Mitte die Ordnung der auf den Stoff wirkenden geistigen Wesen, darüber aller Dinge Ursache, der absolute Geist, Gott, der selbst keine Ursache mehr hat. Überall, wo Kausalität vorliegt, kann auf Geist geschlossen werden: die Natur ist das Wirkungsgebiet geistiger Wesen. Aus dem Gesagten wird verständlich, daß für Brandenstein von den Tatsächlichkeiten der Welt (geistige Wesen zweiter Ordnung und Stoff) vor allem das Leben des Geistes von Interesse ist. In der Erforschung des geistigen Lebens, der Kultur, geht er auf das ursprüngliche ontologische Schema zurück, wonach jedes Ding an jedem der drei Urbestimmungen teil hat, doch kann abwechselnd immer eine davon „eigenartig", d. h. dominant sein. Das geistige Leben setzt sich also aus drei Grundarten zusammen: Im Handeln kommt der gehaltliche Teil, im theoretischen Denken das formale und in der Kunst das gestaltliche Moment zur Geltung. Die Grundlage des praktischen Lebenszweiges, des Handelns, bildet also das gehaltliche Moment, dem entspricht auf psychologischem Gebiete der Wille: sein Ziel ist, eine Machtstellung zu erreichen, von der aus weitere Tätigkeit ausgehen kann. Dazu gehört die Technik, die Wirtschaft und das das praktische Leben regelnde Recht. Das formale Moment ist die Grundlage des theoreti-

en Lebenszweiges, ihm entspricht im Psychologischen die Vernunft, sie will
it hervorbringen, sondern das Bestehende ergreifen und erkennen: das Er-
nis ist die Wissenschaft. Von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus ver-
: v. Brandenstein den gemäßigten Realismus. Die Erkenntnis ist das Er-
fen einer vom Erkennenden unabhängigen Realität. Die Erkenntnistheorie
t von der Wirklichkeit des Erkennens aus, sie geht also der Seinsordnung
h der Lehre von der Wirklichkeit, der Metaphysik nicht voraus, sondern
t ihr. Der künstlerische Lebenszweig geht auf das gestaltliche Moment
ick, seine psychologische Parallele ist das Gefühl, sein Ergebnis die Kunst,
Ziel das Werk. Da aber auch die Natur die Schöpfung eines Geistes ist,
sich in ihr der künstlerische Zug ebenso erkennen wie in menschlichen
stwerken. Diese Dreiteilung nimmt Brandenstein auch innerhalb seiner
hetik vor: er entwirft die systematische Ordnung der künstlerischen Kate-
en und der Kunstgattungen. Eine Ordnung innerhalb dieses Gebietes ent-
t dadurch, daß über den spezifisch gestaltlichen Charakter hinaus bald das
althafte, bald das formhafte, bald das gestaltungshafte Moment dominiert.
Vie schon erwähnt, durchdringen sich nach Brandenstein die drei Urbestim-
gen der Wirklichkeit und beteiligen sich an jedem Lebenszweig. Die Ethik,
den Abschluß des Systems bildet, untersucht den Geist und sein Leben in
er Totalität von allen Seiten. Der ethische Tatbestand wird durch die phäno-
ologische Beschreibung der Werte aufgedeckt. Brandenstein weist die idea-
che Definition der Werte zurück: seiner Auffassung nach sind die Werte
itätseigenschaften und sie werden gerade infolge ihrer Realität geschätzt;
Verneinung der Werte hat einen Mangel an geistiger Wirklichkeitsfülle zur
e. Sein Realismus offenbart sich hierbei auch auf andere Weise; die Wert-
lte müssen zwar aus dem sittlichen Bewußtsein herausanalysiert werden,
kann das sittliche Bewußtsein irren, das Maß der richtigen Ergebnisse kann
nur die Erforschung der Tatsache sein, ob der Gehalt des Wertbewußt-
in der Struktur der Wirklichkeit begründet liegt. Letzten Endes stützt sich
auch die Ethik, wie die Erkenntnislehre, auf die Metaphysik.

nen wesentlichen Zug der Philosophie Brandensteins bildet – neben der
ssenden Systematik und dem an allen wesentlichen Punkten scharf kritisch
gewissenhaft durchgeführte Beweisverfahren – das reiche und leichte Her-
uellen seiner Gedanken. Leider muß in einer kurzgefaßten Übersicht gerade
n abgesehen werden, dieses Charakteristikum durchblicken zu lassen.

andensteins Werke liegen – allerdings nur teilweise – auch in deutscher
che vor. Die Hauptwerke *Melchior Palágyis* wurden ursprünglich deutsch
rieben. Es ist anzunehmen, daß er den deutschen philosophischen Kreisen
olge der häufigen und ausführlichen Hinweise von Klages – nicht unbekannt
Umstände, die eine Ausführung über sein Wirken überflüssig machen.

Die Philosophie *Julius Kornis'* kann sicher als Realismus bezeichnet werden. Seiner Auffassung nach bilden das Wissen, das Sein und der Wert die drei großen Grundmotive der Philosophie. Die Fachwissenschaften beschäftigen sich mit dem jeweiligen Gegenstand ihrer Wissenschaft, ohne sich dabei mit der Wissenschaft selbst zu befassen. Dazu ist der erste Zweig der Philosophie, die Wissenschaftstheorie, berufen. Einen Teil der Wissenschaftstheorie bildet die Erkenntnislehre. Während dieser Ausführungen tritt der für Kornis so charakteristische kritische, klare, kühle, aufgeklärte Realismus besonders zum Vorschein. Eine weitere Offenbarung seines Realismus ist auch der Umstand, daß Kornis das von den Fachwissenschaften völlig losgelöste Philosophieren in luftleerem Raum verurteilt. Er geht dieser Gefahr dadurch, daß er in den Fachwissenschaften – den Kulturwissenschaften ebenso wie in den Naturwissenschaften – bewandert ist, mit Leichtigkeit aus dem Wege. Es ist eine weitere Eigenart seiner Wissenschaftstheorie, daß er im Gegensatz zum heute modernen Pragmatismus sich mit Bestimmtheit für die Autonomie der Wissenschaft einsetzt. Ein weiser und zurückhaltender Realismus kennzeichnet auch seine Metaphysik. Dieser tritt zum Vorschein, indem er einerseits auch auf jene irrationalen Faktoren hinweist, die die geschichtliche Entwicklung der Metaphysik beflügeln, doch diese wiederum auch oft allzuweit von den sicheren Grundlagen der Wissenschaft entfernen. In seiner Wertphilosophie bekennt er sich zum Dualismus von Wert und Wirklichkeit der Idealisten. Von der Wirklichkeit her gesehen sind die Werte – gerade kraft ihrer Idealität – transzendent. Auch die Seele kann sich ihnen nur asymptotisch nähern, daher sind sie für uns nicht stofflichen, sondern nur formalen Charakters.

Die Kultur ist das Streben der Seele nach Werten. Die Kulturphilosophie bietet für Kornis das wahre Wirkungsfeld, doch bedeutet diese Kulturphilosophie mehr, als man heute unter dem Begriff schlechthin versteht. Diese Kulturphilosophie ist keine vergleichende, mit mehr oder weniger Findigkeit konstruierte Geschichtsmetaphysik; sie ist vielmehr ein gründlich durchgedachtes System. Seiner Auffassung nach kann die Kultur dreifach ausgelegt werden. Als zeitloses Ideal bedeutet sie die Ordnung der Werte. Als Tätigkeit ist sie das Gestalten der Welt, durch den sich nach Werten richtenden Menschen. Das Ergebnis dieser Tätigkeit tritt schließlich drittens als „Kultur" auch in der historischen Wirklichkeit zum Vorschein. In diese Konzeption gliedert sich auch der Begriff der Wissenschaft und der Philosophie selbst ein. Deshalb kann mit Recht behauptet werden, daß sich die Gedanken Kornis' auch von der Betrachtung der Kultur aus zu einem tiefsinnigen und selbständigen System herauskrystallisiert haben. Der Begriff der Kultur stellt die Grundlage seiner theoretischen und praktischen Pädagogik und seiner immer um den Humanismus kämpfenden theoretischen und praktischen Politik dar. Besonders interessant ist seine Staats-

die den Kulturstaat über den Rechtsstaat und den sozialen Staat – sowohl in historischer als in ontologischer Folge – stellt; dieser steht letzten Endes im Dienste der Werte.

Eine gewisse Verwandtschaft zur Philosophie Kornis' weisen die von reinem Humanismus durchdrungenen Gedankengänge *Ludwig Prohászkas* auf. Seiner Auffassung nach will sich das menschliche Sein, die subjektive Geistigkeit aussprechen und offenbaren; der Mensch ist naturgemäß bestrebt, sein Wesen zu objektivieren. Nur auf dem Wege der Objektivierung vermag die Seele aus der seelischen Vereinzelung herauszutreten, um eine Verbindung zu anderen und zum Absoluten herzustellen. Die entscheidende Frage des menschlichen Seins ist das Problem einer Objektivierung. Es gibt zwei Wege zu ihrer Lösung und danach hat das menschliche Sein doppelten Sinn: die „Tat" und das „Werk". Die Tat ist an die subjektive Form gebunden und bleibt innerhalb des individuellen Daseins, ihr charakteristischer Zug ist die „Verantwortung", ihre habituelle Erscheinungsform die „Bildung". Das Werk ist ein objektives Gebilde, das sich von seinem Urheber losgelöst hat, selbständiges Leben führt, seinem Bestande nach „Struktur" ist; die zusammenhängende Gesamtheit der Strukturen (Sprache, Staat, Recht, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft usw.) bildet die „Kultur". In Bildung und Kultur drückt sich die Seele aus: zwei Pole, die sich gegenseitig bedingen, ergänzen, nähren und unterstützen. Bildung und Kultur machen zusammen den „objektiven Geist" aus. In der Prägung Prohászkas faßt der objektive Geist die Begriffe des die Intention tragenden geistigen Gegenstandes, der im Sinne der aristotelischen Metaphysik entfalteten Form und der Werte in sich. Prohászka nennt sein in fein abgewogenem kunstvollem Stil abgefaßtes System „Kulturphilosophie". Ohne Zweifel ist aber seine Lehre gleichzeitig auch Metaphysik, Ethik, Aesthetik, Existenzphilosophie und Anthropologie.

Auch *Ladislaus Mátrai* faßt seine Gedanken von kulturphilosophischem Standpunkte aus als Einheit. Der Theorie der Kultur pflegt man allgemein die Naturwissenschaften gegenüberzustellen. Doch auch die Naturwissenschaft ist als Wissenschaft ein Teil der Kultur. Die Kultur kann mit Recht als das Zentrum bezeichnet werden, in welchem alle Fäden zusammenlaufen. Die Subsistenz der Kultur stimmt mit der des Geistes überein: sie ist eine „gemischte Seinsart", in welcher sich zeitbegrenztes Sein und zeitlose Werte treffen. Der Geist kann subjektiv, objektiviert und objektiv sein. Die unterste Grenze bildet der individuelle, zeitbegrenzte, partikulare, persönliche Geist, die Seele. Die oberste Grenze stellt der universale, zeitlose, unpersönliche Geist, der der Werte, dar. Dazwischen liegt der objektivierte Geist, jene von der Seele losgelöste Schöpfung, deren Konstitution schon stark von Faktoren des zeitlosen Geistes bestimmt wird. So erstreckt sich die Kulturphilosophie von der persönlichen Psychologie bis zur Axiologie, innerhalb dessen Mátrai den psychologischen,

noch besser charakterologischen Gesichtspunkten – selbst der Gefahr trotzend, als Psychologist verschrien zu werden – immer eine bedeutende Rolle zuspricht. Am liebsten beschäftigt er sich mit jener fast paradigmatischen, zwischengelagerten Seinsart des Geistes, dem Gebiet des objektivierten Geistes. So tritt er notwendigerweise in den Bereich der Aesthetik hinüber, wo er – seiner Auffassung treu – wiederum gerne die Methode der Charakterologie und der Typologie anwendet.

Nach dem existentialen erlebnishaften Philosophieren und der systematischen Philosophie sollen noch kurz Werke über die *Geschichte der Philosophie* genannt werden. Wie bekannt, liegt in der Philosophie keine scharfe Trennungslinie zwischen dem historischen Studium und der selbständigen Forschung vor, wie es in den Fachwissenschaften der Fall ist. Das beweist auf ungarischem Gebiet das Wirken von *Josef Halasy-Nagy*, der sich vor allem mit der Geschichte der Philosophie befaßt. Halasy-Nagy hat die seltene Gabe, sich – selbst dann, wenn er die tiefsten Zusammenhänge der Geschichte der Philosophie aufdeckt – in einem klaren und leichtlesbaren Stile von edler Einfachheit ausdrücken zu können und auf diese Weise die abstrakte Problematik der Philosophie auch den breiteren Schichten des Leserpublikums näher zu bringen. Ausgezeichnete zusammenfassende philosophiegeschichtliche Werke schreibt noch *Paul Kecskés*. *Emmerich Kondor* faßt die Geschichte der Philosophie als Problemgeschichte zusammen.

Wertvolle Monographien über die Gestalten und Fragen der antiken Philosophie entstanden aus der Feder von *Julius Hornyánszky, Andreas Ivánka*, Frau *Margarete Magyary-Techert* und *Denis Kövendi*. Die Mitglieder der schon erwähnten scholastischen Schule *(Anton Schütz, Alexander Horváth, Franz Ibrányi, Hildebrand Várkonyi* usw.) befassen sich eingehend mit der mittelalterlichen Philosophie, vor allem mit der Lehre des Aquinaten. Die Nachfolger Karl Böhms hingegen beschäftigen sich vielfach mit den großen Persönlichkeiten des deutschen Idealismus. Aus der Reihe der Vertreter dieser Richtung hat *Georg Bartók* ein selbständiges Werk über Kant geschrieben. *Bernhard Alexander* verfaßte Bücher über Kant, Spinoza und Diderot. *Ludwig Rácz* schrieb über Descartes, Leibniz und Rousseau, *Samuel Szemere* über Giordano Bruno, Leibniz, Spinoza und die großen philosophischen Systeme der neuesten Zeit. *Béla von Brandenstein* schrieb sehr gründliche Werke über Platon, Kierkegaard und Nietzsche. Nach dem Vorbild von *Julius Kornis* haben sich viele, darunter *Stefan Gerencsér*, mit der Geschichte der ungarischen Philosophie befaßt.

Bevor wir diesen Überblick über den heutigen Stand der ungarischen Philosophie abschließen, soll noch ein Blick auf die Grenzgebiete der Philosophie geworfen werden. Die Grenzgebiete buchten sich natürlich nach jeder Fachwissenschaft hin aus, da diese einerseits die Tendenz in sich tragen,

zu umfassender Schau auszuweiten, andererseits sich durch das Besinnen lie eigenen Methoden in philosophische Höhen zu erheben. Unter den rwissenschaftlern sind es Physiker (*Rudolf Ortvay, Alexander Mikola* und *Bognár)* und Biologen (*Theodor Huzella* usw.), die sich mit philosophi- Gedankengängen befassen. Von den Geisteswissenschaften führt schon in gerader Weg zur Philosophie. *Julius Kornis* und *Paul Harkai Schiller* sen sich mit der Methodik und Wissenschaftslehre der Psychologie. *Stefan ny* zieht Folgerungen von der systematischen Übersicht der Möglichkeit interpsychischen Erkenntnis" auf die Methodik der Geschichte. Die Ge- tsphilosophie von *Julius Kornis* umfaßt über die Logik hinaus auch die physik der Geschichte. *Emmerich Madzsar* verwertet gewisse Erkenntnisse sychologie in der Methodik der Geschichte. *Stefan Hajnal* untersucht das iltnis der Geschichte zur Soziologie. *Tibor Joó* gründet die Methodik der esgeschichte – die im Zusammenhang mit der großen Synthese der Valen- oman-Julius Szekfü'schen „Geschichte Ungarns" in letzter Zeit in Ungarn s Aufsehen erregt hat – auf den Geistesbegriff der Böhmschen Schule. rachphilosophischen Fragen äußerten sich von der Struktur der ungari- Sprache ausgehend: *Zoltán Gombocz, Julius Laziczius* und *Ladislaus* . Besonders wertvoll ist die ungarische rechtsphilosophische Literatur: *Somló,* dessen Hauptwerk auch in deutscher Sprache erschienen ist, ver- et in seiner Analyse des Rechtes die korrelativen Begriffe der Wirklichkeit ler Geltung. Die Rechtsphilosophie *Vitéz Julius Moór's* wurde schon in em Zusammenhang behandelt. *Barna Horváth* baut seine synthetische sphilosophie auf dem Begriffe der Gerechtigkeit auf. Den philosophischen rgrund der Volkswirtschaftslehre deckt *Theodor Surányi-Unger* auf. An Stelle muß auch die Soziologie als Grenzdisziplin der Philosophie er- werden. *Stefan Dékány* trennt die Soziologie von der Gesellschaftsphilo- ; erstere ist ihm Lehre von der Wirklichkeit, letztere Lehre vom Wesen. esellschaft wird in idealer Weise von bestimmten Werten konstituiert, ehmen notwendigerweise nicht alle in Betracht kommenden Werte gleich- an der Gestaltung jeder einzelnen Erscheinungsform der Gesellschaft teil. erschiedene Konstellation der Werte bedingt die verschiedenen Abarten sellschaftlichen Phaenomens. Die Methodik der gesellschaftlichen Mor- gie ist berufen, diese Konstellationen neu aufzudecken. Die wichtigste be der Gesellschaftsphilosophie besteht demnach in der Erforschung des sellschaft konstituierenden Wertbezirkes. Außer Dékány hat auch *Ladis- ttlik* mit Hilfe methodischer Grundlagen eine systematische Soziologie fen. *Paul Kecskés* faßt die relativ junge Wissenschaft der Soziologie vom unkt der Scholastik aus zusammen. Als weiteres Grenzgebiet der Philo- sei auch die Aesthetik erwähnt. Schon in systematichem Zusammen-

hange haben wir stellenweise darauf hingewiesen, selbstverständlich führen auch von den einzelnen Kunstwissenschaften Wege zur allgemeinen Aesthetik.

Die Kürze dieses Aufsatzes gestattet es nicht, die in großer Zahl vorhandenen Essayisten der Literatur-, Kunst- und Musikwissenschaft aufzuzählen. Es soll hier nur die von der Literatur ausgehende, aber auch die anderen Künste in Betracht ziehende, von persönlichem Erleben erfüllte Aesthetik *Alexander Siks*, die der Phänomenologie zuneigende Aesthetik *Ladislaus Baránszky-Jóbs* und die ausgedehnte aesthetische Wirksamkeit *Julius Mitrovics*' genannt werden.

Zum Abschluß dieses Berichtes über das ungarische philosophische Leben soll noch der Tätigkeit der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft gedacht werden, die das ungarische geistige Leben durch Vorträge und Diskussionen und seine nun schon im 29. Jahrgang erscheinende Zeitschrift „Athenaeum" immer wieder anregt und belebt.

Damit sei diese kurze und gedrängte Übersicht abgeschlossen. Das entworfene Bild entbehrt der Ganzheit und auch der Einheit. Es wurde – sofern es überhaupt möglich ist – absichtlich von jeder Konstruktion abgesehen. Die Leistungen der ungarischen Philosophie sollten sachlich und in ihrer vielfältigen Wirklichkeit dargestellt werden. Die Synthese mußte dem Bestreben weichen, sich an den Gegenstand der Betrachtungen zu halten. Die Synthese, die Ausprägung des einheitlichen Überblickes, soll dem Leser überlassen werden, der nun im Besitze der angeführten Daten selbst die Antwort auch auf die am Anfang aufgeworfene Frage geben soll: gibt es eine *ungarische Philosophie*, oder gibt es bloß eine *allgemeine* oder *europäische Philosophie in ungarischer Sprache ausgedrückt?*

# )ER BEGRIFF ALS ERKENNTNISMITTEL UND ALS ERKENNTNISGEGENSTAND

*Von Gerhard Stammler, Halle*

Inhaltsübersicht:

:r Begriff als Erkenntnismittel. a) Frühere Auffassungen. b) Nutzanwendungen ıs. 1. Arbeitstechnischer Art. 2. Sachlicher Art.
er Durchstoß zum Begriff als Bestimmungsgefüge. a) Der Rückgriff auf den ıntnisgehalt. b) Die einzelnen Bestandteile von Erkenntnis. 1. Bestimmung. 2. Ein-3. Gegliedertheit (Festigkeit, nicht Starre). c) Der Begriff als Bestimmungsgefüge.
)as Vorteilhafte dieser Begriffsauffassung und ihre Ausbildung durch *Rickert* ımiegsamkeit und Weite des Begriffs. b) Verknüpfbarkeit des Begriffs. c) Der ff als Aussageknoten *(Rickert)*.
chwierigkeiten. a) Der negative Begriff. b) Der Begriff als Erkenntnisgegen-. 1. Der Begriff des Begriffes. 2. Der Begriff der Negation. c) Der Fehler.
er Begriff als Beziehungsgefüge. a) Erste Darstellung der Begrifflichkeit. b) Be-ung aus der Praxis. c) Der Begriff des Begriffes und der Negation. d) Der ive Begriff.
)ie Begrifflichkeit und der „Halt". a) Der Begriff im Ableitungsgefüge. b) Be-ıng am Beispiel. c) Die drohende Ausschweifung des Begriffes und die Be-ng dieser Gefahr.

## I. DER BEGRIFF ALS ERKENNTNISMITTEL

### a) Frühere Auffassungen

er die klassische formale Logik auch nur oberflächlich kennt, der weiß, ie stets bestrebt gewesen ist, den Begriff als Mittel zur Erkenntnis schlag-g zu gestalten. Auch die „Verbesserungen", „Reformen" und „Revolutio-sehen im Begriff ein Verfahren zur Eroberung neuer oder zur Sicherung ıender Erkenntnisse[1].

n Standpunkte der Erkenntnistheorie und Metaphysik sowie von dem inzelwissenschaften und Lebenserkenntnis aus werden dabei Forderun-n den Begriff gestellt, mit dem Ziel, ihn für jeweils i h r e Aufgaben nder und zweckmäßiger zu gestalten. Am bekanntesten dürften – um nur Beispiele zu nennen – in den letzten hundert Jahren die Ansprüche der wissenschaft geworden sein, wie sie ihren *logischen* Niederschlag etwa *ill und Jevons,* auch bei *Wilhelm Wundt* gefunden haben[2].

---

ielleicht die transzendentale und wahrscheinlich die dialektische „Revolution" im Begriff in stärkerem Maße als vorher ein Metaphysikum. Infolgedessen tritt tlich in der dialektischen Logik *Hegels* der Charakter des Begriffs als Erkennt-el etwas zurück. Doch wird er immer mitgefaßt. – Übrigens ist der meta-he Charakter des Begriffs auch von *Aristoteles* an bis in die *Kant* vorhergehen-enerationen *(Wolff)* nie vergessen gewesen. Der Weg von hier aus in die ne Logik ist ebenso möglich. Doch vermeiden wir ihn hier.

*hn Stuart Mill,* Gesammelte Werke. Autoris. Übers. durch Th. Gomperz. 4. Bd.: der deduktiven und induktiven Logik ... Leipzig 1872, 2. Aufl. 1884 ff. (Es ch noch eine andere Übersetzung von Schiel. Deren erste Aufl., Braunschweig

Die meisten bisherigen Begriffslehren sind von diesem Standpunkt des Begriffs als Erkenntnis*mittel* aus geschrieben.

Dabei darf man wohl annehmen, daß nur vereinzelt Liebedienerei gegen Logikfremdes im Spiele war. Vielmehr glauben wohl die meisten, allein durch Erforschung des Begriffes als Mittel im Dienst der Erkenntnis könne man (auch) in das *logische* Innerste des Begriffes und der Begriffe eindringen.

Und in der Tat, es läßt sich nicht leugnen, daß man auf diesem Wege logisch weiterkommen kann. Aber ebensowenig läßt sich leugnen, daß die Erfahrung uns bisher auf diesem Wege mancherlei Unannehmlichkeiten gebracht hat.

Die klassische Logik hat die Auffassung vom Begriff als einer (mehr oder minder einheitlichen) Merkmalsgesamtheit geprägt. Und im Grunde genommen ist man darüber in *logischem* Betracht auch wenig hinausgekommen.

Doch zeigen sich nun starke Verschiedenheiten in der näheren Ausgestaltung dieses logisch so festwertigen Gebildes als Erkenntnismittels. Da wird der Begriff von seinen Beziehungen zur *Aussage* oder zum *Schluß* her und sein *Wesen* entsprechend als *Kategorie* oder als bloßes *Syllogismus-Element* geschildert *(Aristoteles* und *Scholastiker);* man hat seinen Wert für eine methodisch-systematische Analytik dargelegt *(Wolff* und *Aufklärung)* oder für eine induktorisch oder deduktorisch *klassifizierende* Orientierung *(Fries, Herbart, Mill, Helmholtz).* Er erscheint bald hauptsächlich in *unterscheidender (Ulrici),* bald in *zusammenfassender* Funktion *(Wundt),* bald als *zusammenschließende* Kraft *(Hegelianer)* – um nur eine kleine Auswahl bunter Art aus dem diesbe-

---

1849, gibt nur einen speziell die Induktion betreffenden Auszug, während die 4. Aufl. von 1877 die ganze Logik bietet.) – *Wilhelm Stanley Jevons,* Leitfaden der Logik. Übers. v. Kleinpeter. Leipzig 1906, 3. Aufl. 1924. – *Wilhelm Wundt,* Logik... 1. Aufl. in 2 Bdn. (Erkenntnislehre, Methodenlehre). Stuttgart 1880/83, 3. Aufl. (Stuttgart 1906–08) und 4. Aufl. (Stuttgart 1919/20) in 3 Bdn.: 1. Allgemeine Logik und Erkenntnislehre, 2. Logik der exakten Wissenschaften, 3. Logik der Geisteswissenschaften. – Ein Bemühen, Forderungen der Geisteswissenschaft in ähnlicher Weise wie die der Naturwissenschaft für die Logik aufzustellen und zu befriedigen, ist mir in den großen Logikwerken der nachhegelschen Zeit nur bei *Wilhelm Wundt* in seinem dritten Band der späteren Auflagen seiner Logik begegnet. (Vergl. das obige Zitat.) Die allgemein bekannte und anerkannte „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften" von *Rothacker* (Abtlg. II, Heft 3 des Handbuchs der Philosophie, herausg. von A. Baeumler und M. Schröter, München 1927) bietet mehr die ungemein sachkundige Anwendung eines vorausgesetzten Systems der Logik, als dieses (für die Geisteswissenschaften besonders paßlich sein sollende) System der Logik selber. – Als Beispiele für Logiker, die besonders bedacht waren, in ihren Werken bestimmte erkenntnistheoretische oder metaphysische Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen und die logischen Lehren entsprechend zu gestalten, erwähne ich folgende (geordnet nach der Erscheinungszeit ihres logischen Hauptwerkes): *Drobisch, Beneke, Kuno Fischer, Überweg, Schuppe, Volkelt, Mach, Meinong, Heymans, Lipps, F. A. Lange, Stadler, Ziehen, Külpe, Losskij, Honecker, Drews, von Pauler.* Etwas anders (ich möchte sagen unter metaphysischer oder erkenntnistheoretischer Sicht, aber nicht Herrschaft) scheinen mir zu arbeiten z. B.: *Lotze, Rehmke, Rickert.*

…hen Repertoire der Logikgeschichte zu bieten. Ebenso veränderlich ist das …ältnis des Begriffes zu den Erkenntnis*kräften* beschrieben: zwar wird …durchweg die Logik mit dem „Denken“ gekoppelt; aber für den Begriff …einen wichtig nicht allein die Vernunft *(Wolff)* oder der Verstand *(Kant),* …rn auch die Anschauung *(Fries),* der Wille *(Windelband),* ja selbst Gefühl …Phantasie spielen gelegentlich eine Rolle. Jedenfalls kann man heute kaum …einfach den Begriff als pure Angelegenheit des Verstandes bezeichnen.

…s scheint ein merkenswertes Ergebnis: Die Auffassung des Begriffes als …ntnismittel hat keineswegs zu einer einheitlichen Auffassung vom Begriff …rt, vielmehr bislang nur die einheitliche Auffassung vom Begriff als ganz …risch, als Wunschtraum erscheinen lassen. Sollte da einer, dem die Schlag- …der Logik am Herzen liegt – und diese leidet ja notgedrungen unter sol- …Zwiespältigkeit – nicht den Schluß ziehen: Es ist besser, solche Ausflüge …e Erkenntnistheorie zu unterlassen und sich ganz auf das rein Logische …schränken?

### b) Nutzanwendungen daraus

#### *1. Arbeitstechnischer Art*

…es würde uns das doch mancher Lehren berauben, die wir zu Nutz …frommen der Logik daraus ziehen können. Sehen wir lieber einmal zu, … denn die Unterschiede eigentlich kommen! Dann müssen wir fest- …n: Sie stammen *aus der Uneinigkeit der Autoren über den Erkenntnis-* …überhaupt. Solange man sich aber darüber nicht einig ist, was bei der …ntnis das Entscheidende ist, ob Aussage oder Schluß, Methode (und hier …r Induktion, Deduktion, Klassifikation, Analyse, Synthese usw.), Gesetz, … usw. usw., und ob solcher Sinn uns vom Verstand, vom Gefühl, vom …n, von der Anschauung oder wovon sonst kundgetan wird, – solange …man natürlich auch den Begriff als Mittel zur Erlangung eines in ver- …ensster Hinsicht im unklaren stehenden Zweckes, nämlich der Erkenntnis, …einheitlich befriedigend darstellen können.

…rauf diese Unterschiede in der Auffassung des Erkenntnissinnes zurück- …ren sind, möchte ich nicht ausführlich untersuchen. Sicherlich ist ein gut …davon zeitgeschichtlich-personhaft zu fassen. Das aber würde bedeuten, …iese Unterschiede nicht in jedem Betracht Unterschiede der *Sache* nach …sondern den sich um diese Sache bemühenden *Menschen* und dessen …ltnisse und Eigenarten betreffen.

…st also noch gar nicht ausgemacht, ob sich nicht auch auf dem üblichen … *der Sache nach* eine Einheitlichkeit des Begriffes zeigen läßt. Obschon …ich die *zeitgeschichtlichen* und *personhaften* Bedingtheiten die *sachliche*

Einheitlichkeit immer verstecken und verdecken *müssen.* Was angestrebt werden kann, ist also Einheitlichkeit, nicht Einhelligkeit!

### 2. *Sachliche Nutzanwendung*

Es ist aber doch zweifelhaft, ob *alle* der aufgeführten Unterschiede sich so einfach ins Menschliche „abschieben" lassen. Wir weisen hier nur auf den Unterschied zwischen induktiver und deduktiver Logik hin, der denn doch wohl sachlicher Art sein dürfte! Ähnlich scheint es mit der Forderung nach einer „Logik der Geisteswissenschaften" und mit dem Kampf zwischen „starren" und „beweglichen" Begriffen *(Mitscherlich)* zu stehen. Hier liegen m. E. tatsächlich tiefgreifende wissenschaftstheoretische Unterschiede des Erkenntnissinnes vor. Bindet man nun den Begriff an die eine (etwa naturwissenschaftliche) Auffassung von Erkenntnis, so kann sie unmöglich der anderen (etwa der geisteswissenschaftlichen) gerecht werden, es wird dann dafür ein besonderer Begriffstyp gefordert. Erhebt man trotzdem die in begrenzter Sicht von Erkenntnis gewonnene Begriffsauffassung zur allein logisch gültigen, – so gibt es eine Katastrophe.

Diese wird sich heutzutage kaum in einer Beengung der einzelwissenschaftlichen Forschung durch die Diktatur eines zu engen logischen Systems auswirken. Die Zeiten dürften seit Hegel vorbei sein! Wahrscheinlicher wäre die Abkehr der Einzelwissenschaften von der logischen Forschung überhaupt oder die Errichtung einer „Logik für den Hausgebrauch" einer bestimmten Einzelwissenschaft.

Daraus ergibt sich die Forderung: Die Logik ist nicht auf einen begrenzten Erkenntnissinn hin auszurichten, sondern mit möglichster Weite in dieser Hinsicht; sie darf nicht nach dem Aspekt einer „Lieblingswissenschaft" aufgestellt werden, sondern muß „Wissenschaft überhaupt" in den Blick bekommen. Dementsprechend ist die Begriffslehre aufzubauen.

Anders ausgedrückt: Im praktischen Erkenntnisvollzug ist zwar jeder verwendete Begriff Hilfsmittel im Bau einer genau umreißbaren Einzelerkenntnis und hat sich nach deren Sinn und Art zu richten. Aber eben damit dieses in *jedem* Fall geschehen könne, muß *der* Begriff (in der Logik) als das allen besonderen Begriffen Übergeordnete von den Besonderheiten der *jeweiligen* Begriffs- und Erkenntnisart freigehalten werden: er muß auf das allen Erkenntnisarten Übergeordnete und sie alle Durchwaltende, auf *Erkenntnis überhaupt* abgestellt werden.

## . DER DURCHSTOSS ZUM BEGRIFF ALS BESTIMMUNGSGEFÜGE

### a) Der Rückgriff auf den Erkenntnisgehalt

s kommt denn nun an der Erkenntnis für den Begriff in Frage?
ist notwendig, sich klarzumachen, daß Logik immer auf den *Gehalt* der ntnis ausgeht. Denn nur hier findet man Anhaltspunkte dafür, ob eine ntnis *wohlbegründet* ist oder nicht; und auf die Untersuchung der Be- ung geht ja die Logik aus. So geht auch jede begriffliche Untersuchung en Erkenntnis*gehalt* und entnimmt diesem gewisse Eigentümlichkeiten ssen „begriffliche" Eigenheit.
n mißverstehe das nicht!
em unzuverlässigen Menschen wird man nie trauen, auch in wissen- ichen Dingen nicht. In *dieser* Hinsicht kann natürlich auch der die Er- nis führende *Mensch* einen gewissen logischen Wert haben. Das gründet er nur in sehr bescheidenem Maße darauf, daß er *Mensch* ist. In erster kommt die logische Wertung doch aus einem bestimmten Zug seines ktergehaltes, der ihn nämlich immer bestimmte Erkenntnis*gehalte* n läßt!
gleichen wäre an der Sache, die hier gemeint ist, vorbeigeredet der de Einwand: „Wenn ich ‚Kants Werk' begrifflich untersuche, dann ist wohl Kant, d. i. also der erkennende *Mensch*, nicht wohl zu umgehen." st richtig[3]. Aber hier ist ja der zu untersuchende Erkenntnis*gehalt* mit Menschlichem durchsetzt, da muß natürlich der Mensch *Kant* in ht kommen auch und *gerade* bei der begrifflichen Untersuchung. Da- bleibt es bei der begrifflichen Erforschung von „*Kants* Werk" gleich- *wer* sich diesem Werk nun gerade naht, und *wie* er das tut[4].
werden uns also, wenn wir den Begriff als Erkenntnismittel erörtern , an den Erkenntnis*gehalt* zu halten haben. Wir werden insbesondere üfen haben, worauf sich eine *Begründung* dieses Erkenntnisgehaltes

---

bschon auch nur mit Einschränkung! Denn z. B. bei der begrifflichen Unter- g des Lehrsatzes des Pythagoras" denken – nach einem bekannten Scherz- von *Chamisso* – nur die „Ochsen" an *Pythagoras* und seine Hekatomben und en sich entsprechend. Aber im allgemeinen, das kann man wohl sagen, trifft ge Einwand einen Sachverhalt: Man hat es bei Kants Werk tatsächlich mit Menschen und dessen Werk zu tun, beim Pythagoräischen Lehrsatz aber nur n rechtwinkligen Dreieck und dem Verhältnis seiner Seiten.
n wende hier nicht ein, daß es doch von großem wissenschaftlichen Wert sei, en, w e r nun Kants Werk dargestellt habe, daß es ein mangelndes Ver- für die geistesgeschichtliche Arbeit sei, wenn man dieses in der Logik nicht ichtigen wolle, usw. Man muß sich nämlich nur klar sein, was eigentlich der chungsgegenstand ist. Ist es „*Kants* Werk", dann ist es so, wie oben im Text Ist es aber „das erforschte und dargestellte Werk *Kants*", dann ist es natür- as ganz anderes!

stützen kann, um daraus den wahren Charakter des Begriffes zu erschließen.

Es bedarf wohl kaum eines großen Hinweises, daß nach dem oben (I b 2) Gesagten eine *sach*haltige Erwägung des Erkenntnisgehaltes in seiner *Jeweiligkeit* nicht in Frage kommt, da wir ja auf „Erkenntnis überhaupt" und nicht auf eine bestimmte Art von Erkenntnis angewiesen sind.

Wir reden nun im folgenden, der Kürze halber, immer von „Erkenntnis", wenn wir den hinsichtlich seiner Begründetheit erörterten Erkenntnisgehalt meinen.

## b) Bestandteile von Erkenntnis

### *1. Bestimmung*

Betrachten wir Erkenntnis in diesem Sinne, so besteht ihr eigentlicher Charakter darin, daß das zu Erkennende mehr und mehr *bestimmt* wird. Eine vollkommene Erkenntnis ist mit der durchgängigen und vollendeten Bestimmung des jeweils Fraglichen gegeben.

Wie diese Bestimmungen im einzelnen aussehen, durch welche Hilfsmittel wir sie uns aneignen und noch manches andere, braucht uns zunächst nicht zu bekümmern. Es genügt fürs erste festzustellen, daß bei aller Erkenntnis Bestimmungen vorliegen und daß hierin der Nerv der sachlichen Begründung je und je liegt.

Sollte jemand darauf hinweisen, daß es auch außerhalb von Erkenntnis „Bestimmungen" gibt, so soll das weder, noch kann es bestritten werden. Es handelt sich hier ja aber auch nicht um eine genaue und scharfe Definition von „Erkenntnis", sondern nur um die Herausstellung gewisser Züge an ihr. Sollte sie diese mit anderen Gebilden teilen, so braucht uns das fürs erste nicht zu bekümmern. Zunächst ist unsere Devise: Lieber zu weit, als zu eng!

Auch die „Gegenstandsbezogenheit" von Erkenntnis ist hierbei durchaus mitgemeint. Sie läßt sich in der folgenden Wendung ausdrücklich hervorheben: Erkenntnis richtet auf einen Gegenstand eine Fülle von Bestimmungen.

Wollen wir den Begriff als „Erkenntnismittel" fassen, so werden wir ihn als eine Zusammenfassung von Bestimmungen betrachten, die auf einen Gegenstand gerichtet sind.

### *2. Einheit*

Mit „Bestimmung" allein kommt man freilich nicht durch. Erkenntnis gewinnt man nicht durch ein Sammelsurium von Bestimmungen um einen Gegenstand herum. In so etwas wäre auch gar keine Begründung und also auch kein Begriff möglich. Erkenntnis bildet vielmehr immer eine *Einheit*. Sie ist sachlich gerundet.

ser Zug von Erkenntnis berechtigt uns, den Begriff ebenfalls als Einheit sprechen.

*Forderung*, daß der Begriff nicht nur eine Gesamtheit oder eine lose äußerliche Vereinigung von Bestimmungen darstellen solle, ist oft er- worden. Wenn diese Forderung aber mehr als eine bloße Laune des eistes oder des Logikers sein soll, so muß ein *sachlicher* Grund dafür ge- werden können. Von einer bloßen *Beschreibung* der logischen Gebilde t nicht abzusehen, wie ein solcher gefunden werden könne. Demgegen- hat der Rückgriff auf den Begriff als *Erkenntnismittel* den Vorzug, daß m die sachliche Berechtigung der Einheitsforderung hervorgeht. Denn nknüpfung an die Erkenntnispraxis zeigt uns ja, daß hier der Begriff nlich die (das Ding „vertretende"[5]) Einheit derjenigen Bestimmungen ist, dem Erkenntniszusammenhang an dem fraglichen Ding belangen.

ffnet wird damit nun freilich die Frage, wie diese Einheit weiter zu be- en ist.

### 3. *Gegliedertheit (Festigkeit, nicht Starre)*

es ist von vornherein sicher: Es ist unmöglich, den Begriff als „Block" nehmen; ebensowenig kann er als ungestaltet hingenommen werden. ehr kommt ihm unter allen Umständen „Gestalt" zu, und zwar meist echt verzwickte.

gibt zwar sicherlich Erkenntnissituationen, in denen allein ein solcher Begriff, ein „starrer" Begriff sichert. Es gibt aber ebenso zweifellos Er- nislagen, in denen allein die Schmiegsamkeit und Fülle des Begriffes hilft. Begriffslehren, die solchen schmiegsam überfließenden Begriff verböten, en damit auch Erkenntnismöglichkeiten, die bei einer vernünftigen Frei- g des Begriffs sich fruchtbar auswirken könnten. Wir erleben das ja bei neuen „Entdeckung".

müssen wir den starren Begriff nur als einen Sonderfall des Begriffes an- als denjenigen nämlich, bei dem die Gestaltverzwicktheit ein Mindest- rreicht hat, und müssen uns hüten, ihn als den Normalfall oder gar als dealfall des Begriffs hinzustellen, geschweige denn als *den* Begriff über-

nso muß man sich natürlich – auch wieder im Hinblick auf gewisse Er-

---

s sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß durch diesen Ausdruck nicht auf en psychologisierenden „Repräsentations"-Doktrinen oder gar die „Abbild"- zurückgegriffen werden soll. Gemeint ist vielmehr nur, daß wir im Erkennt- eß fast nie unmittelbar mit dem Ding in seiner vollen Konkretheit arbeiten, h immer nur bestimmte Züge an ihm berücksichtigen. Deren „Zusammen- g" ist dann ein Begriff – der Begriff der Sache, so wie wir sie gerade inner- nes Erkenntniszusammenhanges brauchen.

kenntnislagen – hüten, den beweglichen Begriff (wie ihn manche Geisteswissenschaftler wohl mit Recht als einen für ihre Erkenntnis sehr wichtigen Begriffstyp fordern) für *den* Begriff schlechtweg zu halten.

Wenn wir hier von „Gestalt" reden, so meinen wir damit weniger eine Art „Grenzung" gegen die Umwelt, also hier gegen andere Begriffe – ein Problem, von dem später noch die Rede sein wird (III b; VI c) –, sondern hauptsächlich das, was man als „innere Gestaltetheit" des Begriffes bezeichnen könnte, was vielleicht am besten in dem Worte „Gegliedertheit" zum Ausdruck kommt. In diesem Sinn kann man wohl sagen, daß in den meisten Fällen von Erkenntnis die darin auftretenden Begriffe keine Blockgebilde sind, sondern meist recht fein *durchgegliederte* Gestalten aufweisen.

### *c) Der Begriff als Bestimmungsgefüge*

Wir fassen dieses alles zusammen, indem wir sagen: *Der Begriff ist ein Bestimmungsgefüge.*

Dabei soll durch das Wort „Gefüge" die Einheitlichkeit und zugleich die Gegliedertheit eindringlich betont werden, so wie sie uns die Erkenntnis nahelegt, der der Begriff dient.

Das sieht nun allerdings so aus, als wären wir nicht über die klassische Logik hinausgekommen. Denn auch ihre Auffassung des Begriffes als Merkmalsgesamtheit läßt sich so deuten. Wir hätten dann nur Worte durch andere ersetzt. In der klassischen Logik steht aber hinter der Merkmalslehre die feste Ordnung der Merkmale in einem Pyramidenschema oder anderen kategorial festgelegten „Schubfachsystemen". Ohne solches Schema wäre die Determination und ebenso die Definition und Klassifikation eine sinnlose Geste, die nicht zu einer durchgreifenden Ordnung im Reich der Begriffe und damit der Erkenntnis führte. Die klassische Logik muß also aus dem Bestimmungsgefüge ein Bestimmungs*schema* machen: ihr Ideal ist der starre Begriff.

Ähnlich geht es in der spekulativen, insbesondere in der dialektischen Logik. Dort belastet die metaphysische Aufgabenstellung den Begriff derart stark mit bestimmten Voraussetzungen über den Erkenntnisstoff (wie etwa Sein, Werden, Freiheit u. dergl.), die alle zur dialektischen Deduktion gebraucht werden, daß auch bei dieser Auffassung des Begriffes das *Schema* dominiert.

Gerade solche *Schematisierung* des Bestimmungs*gefüges* aber gilt es zu *vermeiden!* Um nämlich den Begriff *allen* Erkenntnislagen anpassen zu können. Das bedeutet für die Durchführung der Begriffslehre: Die beste Beschreibung des Begriffes in der Logik ist die, die die Arbeit der Ausbildung des einzelnen Begriffes nicht überflüssig (erst recht nicht unmöglich) macht, sondern die, die eine solche Arbeit in den Einzelwissenschaften ermöglicht, ja erzwingt.

fragt sich nun, wie eine solche Darstellung des Begriffes als Bestim-
gsgefüge (im Unterschied vom Schema) geschehen könne.

## DAS VORTEILHAFTE DIESER BEGRIFFSAUFFASSUNG UND IHRE AUSBILDUNG DURCH *RICKERT*

### a) Schmiegsamkeit und Weite des Begriffs

Vorteile, die wir durch solche Begriffsauffassung erringen würden, liegen er Hand.

r berührten schon die *Schmiegsamkeit* des Begriffes, die durch sie ge-
eistet würde. Die Einzelwissenschaften, vorab die Geisteswissenschaften, hten nicht mehr zu fürchten, daß sie sich einen Tadel der Logik zuzögen ogik!, nicht der Logiker, deren Tadel leicht zu verschmerzen wäre), wenn re Begriffe nicht schön nach dem Schema der Pyramide oder in einer oder hübsch nach Gattungen und Arten gestaffelt vorführen, sondern gens ihrer Sache angemessenes Schema – etwa das der (Wert-)Gruppen – n.

er auch die Logik selber ist aufs höchste daran interessiert, daß die Be-
ehre in solchem Sinne aufgestellt wird. Hat sie doch seit altersher die rung erhoben, auf *allen* Gebieten der Erkenntnis maßgebend bei der Be-
ung mitzuwirken. Sie hat aber zweifellos dann und nur dann ein Recht , wenn sie die entsprechenden Hilfsmittel zur Verfügung stellt. Eine fslehre, die *allen* Erkenntnisgebieten gerecht wird, ist für sie geradezu behrlich. Somit muß die *Weite* des Begriffs, wie sie die Auffassung als mmungsgefüge bietet, als ein Vorteil gebucht werden, auch wenn der f zunächst leer und farblos erscheint.

### b) Verknüpfbarkeit des Begriffes

dieser Weite und Schmiegsamkeit tritt nun noch etwas anderes, das uns lls ein Vorteil zu sein scheint.

alle kennen das Wort: Jeder Begriff steht mit jedem anderen in Zu-
nhang. Dieser Satz kann zur Lächerlichkeit oder zur Schalheit verurteilt venn man hier jeden x-beliebigen Zusammenhang zuläßt. Desgleichen r zu einer Selbstverständlichkeit, wenn man nach dem herkömmlichen idenschema mit Über- und Unterordnung verfährt: sind doch alle Be-
ben „Begriffe" und stehen als solche in Zusammenhang. Der angezogene ird endlich zur Unmöglichkeit, wenn man die Abgrenzung, das Fern-
von Verschiedenem, nur als Aufhebung des Zusammenhangs mit diesem läßt; denn dann wäre kein Zusammenhang zwischen Verschiedenem

– d. i. streng genommen überhaupt keiner! – mehr möglich. Und wiederum kann man nicht einfach jede Negation als vollwertigen Zusammenhang ansehen, sonst müßte die bekannte Examensantwort: „Der Walfisch lebt im Wasser und nicht auf dem Lande, wie das Kamel; dieses nämlich . . .“ als eine vollwertige Antwort auf die Frage nach dem Walfisch gelten.

Wenn wir diesen Satz vielmehr vernünftig interpretieren wollen, müssen wir einen wirklichen *Erkenntnis*zusammenhang für die Begriffe als maßgebend herausfinden. Das heißt, wir müssen beim weiteren Ausbau der Begriffslehre so verfahren, daß eine ableitungsmäßig feststellbare Ordnung *nichtschematischer Art* das Reich der Begriffe durchwaltet, und es muß aus der gewählten Begriffsdarstellung ersichtlich sein, daß *jeder* Begriff von dieser Ordnung erfaßt wird.

Dazu ist erste, beinahe selbstverständliche Voraussetzung, daß die Begriffe so gestaltet sind, daß sie Ansatzpunkte für solche Ableitungen bieten, oder (kurz ausgedrückt) miteinander *verknüpfbar* sind.

In der klassischen Darstellung des Begriffs als einer Merkmalsgesamtheit ist das nicht ohne weiteres ersichtlich. Die Verknüpfbarkeit der Begriffe wäre hier lediglich in dem Auf und Ab innerhalb der Begriffspyramide, d. h. in der Determination und Abstraktion gegeben, ein Verfahren, das keineswegs hinreicht, um unsere jetzige wissenschaftsgeschichtilche Lage zu befriedigen.

Erklärt man aber den Begriff gemäß der Erkenntnispraxis als Bestimmungsgefüge, so kann man der Verknüpfbarkeit gewiß sein; denn die Bestimmungen sind ja die Fäden aller Ableitung!

Diese Begriffsauffassung bietet also wenigstens die erste Voraussetzung zur Durchführung des uns so geläufigen Satzes von dem Zusammenhang aller Begriffe untereinander, ohne diesen zur Selbstverständlichkeit oder Lächerlichkeit zu verurteilen.

In welcher Weise ein vorgelegter einzelner Begriff in den Zusammenhang einbezogen wird, hängt natürlich von dem Jeweils-Charakter der Bestimmungen ab, die seine Elemente sind. Man kann darüber nur in sachhaltiger einzelwissenschaftlicher Erörterung, nicht in allgemein-logischer etwas aussagen.

So haben wir neben der Schmiegsamkeit und Weite des Begriffs als Vorteil unserer Auffassung die Möglichkeit einer leichten und dabei doch sachlich belang- und gehaltvollen Zusammenhangskonstruktion der Begriffe.

### c) Der Begriff als Aussageknoten *(Rickert)*

Mit dieser Betonung der Bestimmungen, die wir im Interesse der Erkenntnispraxis vorgenommen haben, droht nun allerdings manches zu entschwinden, was wir am Begriff nicht missen können. Ist der Begriff nicht *zu* weit, *zu*

iegsam, *zu* leicht verknüpfbar geworden? Was bleibt überhaupt noch von „Gefüge"-Charakter, insbesondere von der *Einheit* des Begriffs? Drohen auch seine *Grenzen,* und damit seine Genauigkeit zu verschwimmen?

e glückliche Lösung dieser Schwierigkeiten scheint aber auf einem Wege ch, den *Heinrich Rickert* meines Wissens zuerst beschritten hat[6].

n hat sich hiernach den Erkenntniszusammenhang als eine Art (geistiges) vorzustellen. D. h. in ihm sind nicht nur Fäden, sondern auch „Knoten" nden. Die Fäden, die wir bisher nur als „Bestimmungen" gedeutet hat- werden nun als „Aussagen" gedeutet, die sich in Begriffen „verknoten", amentlich die Definition zeigt.

r Begriff erscheint danach als *Aussageknoten.* Ihm hängen gleichsam die gen an, und es mag hier dahingestellt bleiben, ob der Begriff nur dieser n alleine ist oder ob die ihm anhängenden Aussagen mit dazugehören.

rch diese – allerdings einstweilen noch reichlich bildhafte – Auffassung darzulegen gesucht, daß etwas, was wir zunächst als nicht-fest anzusehen gt sind, durch eine geeignete Vereinigung zu einer festen Einheit ge- t werden kann: Die Fäden verschlingen sich zum Knoten, die Aussagen en Subjektes treten in der Definition zum Begriff zusammen. Die Festig- nd Einheit des Begriffes scheint damit gewährleistet.

h über die Grenzen des Begriffes läßt sich einiges aussagen. Wenn sie uch nicht in klassischer Weise mehr bestimmen lassen, so bleibt doch die higkeit des Begriffes in der Erkenntnisarbeit erhalten. Das wird dadurch t, daß die Aussagen in den Begriff hineingenommen werden. Auf diese wird alles Erkenntniswichtige mit in den Begriff aufgenommen. Dieser nerlichung" des Begriffs danken wir der *Rickert*'schen Auffassung am n: Sie lehrt uns, daß die Genauigkeit, die wir bisher als eine Frage der zen des Begriffs" anzusehen geneigt waren, eigentlich auf der Sauber- nd Feinheit der inneren Gliederung des Begriffes und seiner inneren enheit mit Erkenntniswichtigem beruht.

cheint durch *Rickert* die Erkenntnisfähigkeit des Begriffes gegenüber der chen Logik und ihren Modifikationen um ein Vielfaches gesteigert und eder Richtung hin gesichert zu sein. Es sieht so aus, als bleibe als Rest beit nur noch die Übertragung des Bildhaften in das logisch Sachhaltige, das nicht schon geschehen ist.

---

ergl. *H. Rickert,* Zur Lehre von der Definition. Straßburger phil. Diss. 1888 urg 1888, 2. Aufl. Tübingen 1915). *Rickert* ist, soweit mir bekannt, auf dieses m in seinen späteren Schriften nicht wieder eingegangen.

## IV. SCHWIERIGKEITEN

### a) Der negative Begriff

Es bleiben aber noch zwei Schwierigkeiten zu erledigen, deren eine eine besondere Art der Bestimmung oder Aussage und damit eine besondere Art des Begriffes, deren andere abermals den Begriff als Ganzes betrifft.

Die Kundigen in der Logik werden unschwer erraten, daß die besondere Bestimmung die Negation, und der entsprechende Begriff eben der negative ist. Die Theorie des negativen Begriffs bildet ja sozusagen ein experimentum crucis jeder Begriffslehre. Die klassische Merkmalslehre versagt hier völlig, da es keine negativen Merkmale gibt, an die man hätte anknüpfen können; und was die Umfangslehre, auch in ihrer späteren Modifikation der Klassenlehre, hier gibt, ist mehr als wankelmütig[7].

Aber auch für das *Rickert*'sche Verfahren liegt hier noch eine Schwierigkeit vor: Die nach ihm als Elemente des Begriffes in der Definition zusammengefaßten Aussagen verbinden ja positiv ein Aussagesubjekt mit den Aussageprädikaten; sie stellen also eine positive Verbindung und also Bestimmung des einen durch die anderen her. Durch Negationen zu definieren, ist aber mindestens eine problematische Angelegenheit. Namentlich dann, wenn man lauter Negativa als „definitorische Bestimmungen" hätte, wie das beim kontradiktorischen Begriff der Fall sein müßte. Man kann die Negation also nicht einfach als Bestimmung, auch nicht auf dem Umwege über die definierende Aussage einführen, ohne in Gefahr zu kommen, ihren Sinn zu verkehren.

Andererseits scheint es nicht ratsam, die Negation als logisches Bestimmungsmittel aufzugeben: Der negative Begriff, das verneinende Urteil, der indirekte Beweis und manches Andere sind zu tief in das Erkenntnisgut vieler Wissenschaften eingedrungen, als daß man sie ohne weiteres daraus entfernen könnte.

Mit dem Versuch, mittels der definitorischen Verknotung der Aussagen über die Bestimmungsfäden hinweg in die inneren Geheimnisse der Begriffe einzudringen, kommt man also beim negativen Begriff nicht zu Rande.

### b) Der Begriff als Erkenntnisgegenstand

#### *1. Der Begriff des Begriffes*

Indes ist das doch nur eine Einzelheit, und man könnte zweifeln, ob es sich wegen einer solchen lohne, über eine sonst ganz gut bewährte Lehre hinauszugehen, wenn sich nicht damit eine andere Überlegung tiefgreifender Art verbände.

---

[7] Vergl. hierüber § 98 in: *Gerhard Stammler*, Begriff Urteil Schluß ... Halle 1928.

Darstellung des Begriffes als definitorische Verknotung von Aussagen en Subjektes hat eigentlich nach unseren bisherigen Überlegungen dann ur dann Sinn, wenn diese Aussagen als Bestimmungen aufgefaßt werden, ch auf einen Gegenstand richten. Als Ausdruck solchen Gegenstandes t eben das Subjekt der Aussagen in Betracht.

geht nun solange gut, als wir uns in denjenigen Erkenntnisfällen be-, in denen die gegenständliche Natur des zu Erkennenden unproble-h ist und keine weiteren Schwierigkeiten macht, als eben die von der enden Einzelerkenntnis zu erörternden sind. In all diesen Fällen wird schreibung des Begriffes als definitorische Aussagenverknotung hinreichen, m seine Funktion als Erkenntnis*mittel* zu sichern.

ders aber wird die Sachlage, wenn diese Gegenständlichkeit selber in ganzen Art problematisch wird. Nicht in dem Sinne, als ob man dann aupt keinen Gegenstand mehr hätte; wohl aber in dem Sinne, daß man Gegenstand hat, dessen Verhältnis zum logischen Subjekt einer logischen ge infolge seiner Seins-Unbestimmtheit unbekannt und unklar ist. n die mathematische Gegenständlichkeit macht hier ja Schwierigkeiten. ie interessiert uns hier weniger. Vor allem kommt es uns auf die *logische* ständlichkeit an, und da wieder auf den Begriff!

stellen nämlich die Frage: Wie ist es denn, wenn ich nun den Begriff ennen, und insbesondere zu *begreifen* oder begrifflich zu bestimmen ver-

würde bedeuten, daß wir „die definitorische Verknotung von Aussagen n Subjektes" als Subjekt einer Reihe von Aussagen nähmen, die wir definitorisch zusammenzuschließen hätten. Was berechtigt uns aber zu n definitorischen Zusammenschluß? Welches ist der Gegenstand, der nter diesem logischen Subjekt „definitorische Verknotung von Aussagen n Subjektes" verbirgt? Ist es überhaupt einer, oder ist es nur ein m?

könnte demgegenüber sich darauf berufen, daß es sich doch wohl um Gegenstand handeln müsse, da ja alle Wissenschaft damit arbeite und cht annehmen könne, daß sie sich mit einem Phantom derartige Erfolge nklicher Genauigkeit geholt hätte. Und wenn es sich um einen Gegen-andelt – so könnte man weiter versuchen zu argumentieren –, so kann Logik als einer formalen Wissenschaft völlig gleich sein, welcher Art Gegenstand ist.

erstens einmal könnte es noch manches andere geben, was wissen-h brauchbar und daher kein Phantom ist, und dabei doch kein Gegen-Und vor allem zweitens: die Argumentation auf die Formalität der – wenn man sie überhaupt so anerkennt, wie das hier vorausgesetzt

wird[8] – würde sicher ziehen, wenn es sich hier eben nicht um die *logische* Gegenständlichkeit handelte! Und man kann doch der Logik unmöglich zumuten, mag sie auch noch so formal sein, daß sie sich für ihre eigenen Gegenstände nicht interessiere!

Der Begriff, den die übrigen Wissenschaften sonst nur als Erkenntnis*mittel* kennen, verlangt eben hier, zugleich als Erkenntnis*gegenstand* betrachtet zu werden.

Warum? Weil alle Erkenntnis gegenstandsbezogen ist. Weil darum logische Erkenntnis, die z. B. in der Darstellung und Bereithaltung des Begriffes als Erkenntnismittel besteht, auch gegenstandsbezogen sein muß. Und weil der Gegenstand, auf den sie sich in diesem Falle bezieht, eben der Begriff ist!

Daraus geht auch das Interesse hervor, das alle anderen Wissenschaftszweige an dieser Frage und an ihrer Klärung haben müssen: So gewiß sie alle in irgendeinem Sinn „Begriffe" brauchen, so gewiß sie sich des Begriffs als Hilfsmittel bedienen, um Erkenntnis zu erlangen, so gewiß müssen sie auch in der Erkenntnis dieses Hilfsmittels völlig sicher sein. Wer das nicht anerkennen wollte, der könnte genau so gut versuchen, mit einem Werkzeuge, das nicht in allen seinen Tücken bekannt ist, eine schwierige Konstruktionsaufgabe zu lösen![9]

Aber auch diejenigen, die auf solche „gegenständliche" Betrachtung weniger Wert legen und die Bedeutung der *Rickert*'schen Auffassung gerade darin sehen möchten, daß sie den Begriff von dem „dinghaft-gegenständlichen" Charakter befreie, der ihm in der klassischen Logik anhafte, werden bei einer näheren Überlegung sich zu weiteren Schritten genötigt sehen[10].

Denn man darf heute wohl als allgemein zugestanden annehmen, daß die Aussagen, die ja die Bestimmungen – also das nunmehr als entscheidend Angesehene – enthalten, als *Beziehungen* zu fassen sind[11]. In ihnen verbirgt sich also jedesmal ein *Bezug*, und auf diesen kommt es an. Er muß genau feststell-

---

[8] Ich gestehe offen, daß ich sie anerkennen würde!

[9] Die Paradoxien der Mengenlehre und die anderen logischen Paradoxien reden hier eine beredte Sprache! Auch die Versuche der Quantenbiologie, mit logisch unzulänglichen Mitteln – bisher! – die Probleme der „Erweichung" des Wirklichkeitsbegriffes usw. zu lösen, könnten hier Zeugnis ablegen.

[10] Auch ich habe mich früher in der Schar dieser befunden, die das Gegenständliche für eine philosophische Angelegenheit zweiten Ranges hielten, weil ich nur die dinghafte Gegenständlichkeit kannte. Vergl. *Gerhard Stammler*, Der Zahlbegriff seit Gauß (Halle 1925), § 6. Auch heute noch halte ich die dort gegebenen Argumente für richtig, nur muß hinzugefügt werden, daß die Verquickung von Ding und Gegenstand zwar den Normalfall der Erkenntnispraxis betrifft, aber doch nicht notwendig ist, daß vielmehr dem Wort „Gegenstand" eine Bedeutung beigelegt werden kann, die es erlaubt, auch Eigenschaften, Gesetze, ja selbst Methoden als „Gegenstände" zu bezeichnen.

[11] Entscheidend dürften hierbei die Untersuchungen von *Burkamp* gewirkt haben. (Vergl. u. a.: *Burkamp*, Begriff und Beziehung [Leipzig 1927], 3. Kapitel.) – Ich gebrauche im folgenden die Ausdrücke der sog. „Relationstheorie": Ein „Bezug" (Re-

also auch begrifflich fixierbar oder bestimmbar sein. Jeder Bezug, der Begriff bestimmt, muß selber wieder als Begriff darstellbar sein, das ist Vendung, in der nunmehr die Forderung auftritt, der Begriff müsse auch ntnis*gegenstand* sein können.

Fäden der Bestimmungen müssen nunmehr ihrerseits wieder als definie Verknotungen von Aussagen zu deuten sein -- man sieht, das Bild, der ganze Ausdruck entstammt, versagt hier vollkommen.

### 2. *Der Begriff der Negation*

nmehr wird auch verständlich, warum die *Rickert*'sche Deutung gegendem negativen Begriff nicht recht anzuwenden war. Der negative Begriff darauf, daß bei ihm die Beziehung der *Negation* als verknotende Beung angewendet wurde.

n nun schon die Beziehung als solche der begrifflichen Darstellung als orische Verknotung von Aussagen infolge des bildhaften Charakters von notung" zu widerstreben schien, so ist es verständlich, daß erst recht die on und weiter der auf sie gegründete Begriff sich dieser Darstellung fügte.

negative Begriff wäre demnach vergleichbar mit einem Knoten, der etwas Trennendes geschürzt worden wäre, wobei dieses Trennende seleder als ein Knoten von einstweilen nicht näher bestimmter Art zu denn sollte!

### c) Der Fehler

e letzte Überlegung leitet uns zugleich zu dem Versehen hin, das dieser *ckert* angegebenen Lösung unterlaufen ist.

haben zwar, um Ansätze für die Verwendbarkeit des Begriffes im Erisverfahren zu gewinnen, um insbesondere seine Verknüpfbarkeit, gsamkeit und Weite zu steigern, die Schale des Begriffes gesprengt oder rt. Nach allen Seiten können wir von ihm und von allen Seiten zu ihm n, durch die Aussagen, die sich in ihm zusammenballen. Seine Macht urch unermeßlich gewachsen.

dabei haben wir im Bestreben, die Festigkeit des Begriffes zu erund seine Genauigkeit nicht zu verlieren, im Grunde genommen kein Mittel gewußt, als die klassische Logik: die Starre der Elemente des . Nur daß wir diese Starre eben nicht in die äußere Anordnung der zueinander gelegt haben, wie es das klassische Pyramidenschema tut, sie gleichsam nach innen, in das Innere des Begriffes verlegt haben.

---

eht zwischen den „Bezogenen" oder „Beziehungsgliedern" (Relata); ihr eins Gesamt bildet die „Beziehung" (Relation).

So wie der materielle Knoten den Fäden ihre Beweglichkeit nimmt, so verlieren auch die Bestimmungen, die Aussagen, nach dieser Auffassung im Begriff ihre innere Beweglichkeit.

Das wirklich Neue, das wir von dieser Darstellung erhofften: daß etwas, das wir als nicht-fest anzusehen geneigt sind, durch eine geeignete Vereinigung zu etwas Festem führen könne (III c), hat sich nicht erfüllt.

Unsere nachstehenden Überlegungen sollen zeigen, daß diese Hoffnung doch kein Trugbild ist, sondern daß es eine Möglichkeit gibt, sie zu einer befriedigenden Begriffslehre auszugestalten, wenn man nur den einmal eingeschlagenen Weg folgerecht zu Ende geht.

## V. DER BEGRIFF ALS BEZIEHUNGSGEFÜGE

### a) Erste Darstellung der Begrifflichkeit

Als ganz einfacher Ausweg bietet sich nämlich dar, daß wir das, was die Aussagen zum Begriff zusammenführt, also ihre „Begrifflichkeit", nicht als eine Kraft ansehen, die sie zur Verknotung treibt (und für die wir dann natürlich irgend ein Zentrum – im Gegenstande! – zu suchen geneigt sind), sondern ebenfalls als Bestimmung vom Typus eines Aussagenbezugs ansehen.

So wie die Gleichheit zweier mathematischer Gebilde diese zu einer mathematischen Auswechselbarkeit zusammenschließt, oder wie das Band der Treue Lehnsherr und Lehnsmann zu einem sozialen Ganzen zusammenschweißt, so bringt der zwischen den Bezügen der Aussagen waltende Bezug der Begrifflichkeit ihre „definitorische Verknotung" zustande.

Dieser Bezug bestimmt die Aussagebestimmungen dazu, als Ansatzpunkte für weitere Bestimmungen dienen zu können, er ist also der erkenntnismäßige „Halt" dessen, was im gemeinsamen Subjekt dieser Aussagen erkannt werden soll. Wir werden also die Bestimmungen in Zukunft als *Beziehungen* aufzufassen haben, um sie auch ihrerseits wieder als Begriffe fassen zu können, wie das der Begriff als Erkenntnisgegenstand verlangt. Der Begriff wird dementsprechend als *Beziehungsgefüge* zu kennzeichnen sein.

### b) Bestätigung aus der Praxis

Die Richtigkeit dieser Auffassung können wir besonders gut dann beobachten, wenn ein Begriff größerer Bedeutung neu ins wissenschaftliche Bewußtsein der Forschenden tritt. Bestimmungen, die scheinbar völlig planlos bisher nur aus der Beobachtung und Sichtung des Materials sich ergaben, werden nun plötzlich zueinander *in Beziehung* gesetzt, sie werden als zusammengehörig erkannt. Die wissenschaftliche Forschung gewinnt, darauf fußend, *einen neuen Halt,* weitere Bestimmungen schließen sich an, die Aufeinanderbezogenheit der

iffsbestimmungen als Halt bestätigend oder durch ihren Widerspruch als bild erweisend.

s gilt für die Begriffe der Geisteswissenschaften, z. B. für den Ausbau der -Begriffe[12], ebenso wie für die der Naturwissenschaften und der Mathe-. Im letzteren Fall kann man sogar das axiomatische Verfahren noch end heranziehen: Die abgeleiteten Begriffe ergeben sich aus der Zusamiehung von Bestimmungen, die aus den Kernsätzen (Axiomen) abgeleitet und die Kernbegriffe ergeben sich aus der Bezogenheit der Kernsätze ander hinsichtlich ihrer Kernbeziehungen.

) Der Begriff des Begriffes und der Negation

sere Begriffsauffassung bewährt sich aber nicht nur in der Praxis – sie ßt hier ja die Vorteile der *Rickert'*schen Darstellung – und lehrt uns so egriff als Erkenntnismittel sehen, sondern sie macht auch den Begriff als ntnis*gegenstand* möglich und zwar sowohl den Begriff des Begriffes als den der Negation.

s erstere bedarf kaum noch einer großen Erläuterung. Der Begriff „Be- besteht darin, daß eine Gruppe bestimmender Beziehungen im Bezug usammengehörigkeit steht.

h allerdings sehen wir nicht, wieso auf diese Weise eine echte Einheit ne Wohlgegliedertheit, also ein regelrechtes *Gefüge* zustandekommt, was ch oben (II b, c) gerade als das Kennzeichnende für den Begriff erklär- och läßt sich das leicht nachholen, und wir werden später (VI) darauf kommen.

Erledigung des negativen Begriffs liegt nicht so an der Oberfläche[13]. zt Klarheit darüber voraus, daß in der Negation kein einfaches Gebilde, n bereits ein zusammengesetztes vor uns steht, nämlich ein Begriff, d. i. ziehungs*gefüge*.

die Negation eine Abweisung bedeutet, ist allbekannt. Damit ist es icht getan. Man muß das Verhältnis des Verneinten zu demjenigen, bei der Negation ausgegangen wird, ins Auge fassen. Man muß sich

---

ergl. hierüber auch meinen Aufsatz: „Ausdruck und Stil in der Wissenschafts-te" in „Glaube und Ethos", Festschrift für Prof. D.Dr. Wehrung zum 60. Ge-g. . . Stuttgart 1940, S. 71 ff.

ie Lehre vom Begriff als Beziehungsgefüge habe ich schon über ein Jahrzehnt esungen vertreten, mußte dabei aber immer bemerken, daß der negative Be-heinbar nicht restlos mit ihr zu fassen war. Dann entwickelte mir im Sommer err *Dr. Lattermann,* durch eine Bemerkung in meiner Vorlesung angeregt, uptgedanken der nachfolgenden Lehre der Negation, über die ich im Rahmen osophischen Kolloquiums an der Universität Halle im Februar 1942 berichtete. esssen ist die Lehre von der Negation weiter durch Herrn *Dr. Lattermann* ut worden, und es haben sich dabei verblüffende Einsichten u. a. in dem der partikulären Urteile ergeben, auf die ich hier nicht eingehen kann.

nämlich stets vorhalten, daß durch diese Beziehung das Verneinte *bestimmt* wird. Allerdings ist diese Bestimmung keine, die in dem Verneinten als sol- chem steckt, sondern von einem anderen Vorgegebenen ausgehend gedacht werden muß.

Die Negation erweist sich als eine Beziehung, die kraft des in ihr stecken- den Bestimmungsbezuges geeignet ist, eine solche Einheit herzustellen, wie wir sie für einen Begriff als notwendig erfanden[14].

### d) Der negative Begriff

Damit enthüllt sich die Gegliedertheit des negativen Begriffs, des Non-A als eine von der Gliederung der positiven Begriffe abweichende.

Die Begrifflichkeit des positiven Begriffes müssen wir, wie wir sahen, i einem Bezug suchen, der zwischen den Beziehungen besteht, die sich im Be griff zusammenschließen. Ein solcher positiver Begriff ist also in seiner logi schen Gestaltung auf sich selbst gestellt[15].

Der negative Begriff in seiner reinsten Gestalt des kontradiktorischen Be griffs ist dagegen in seinem logischen Halt von einem bereits als Begriff vor gegeben Gedachten, dem A, abhängig. Der seine Einheit ausmachende Bezu schließt dabei die Bestimmungen nicht nur zusammen, sondern führt sie gleich zeitig zu einem von dem Begriff Non-A ausdrücklich ausgeschlossen Bleiben den hin. Der negative Begriff ist also tatsächlich ein Beziehungsgefüge, wenn gleich eines eigener Art[16]. Das wird dadurch erreicht, daß wir aus dem Ge danken des Gefüges die Substantialität entfernen, die in seiner Deutung ver mittelst der Verknotung noch liegt. Aber was setzen wir an ihre Stelle? Da muß doch noch gesagt werden.

## VI. DIE BEGRIFFLICHKEIT UND DER HALT

### a) Der Begriff im Ableitungsgefüge

Die gegebenen Proben dürften gezeigt haben, daß es sich lohnt, die Lehr vom Begriff als Beziehungsgefüge auf die letztangedeutete Frage hin näh zu untersuchen.

Hier muß wiederum daran erinnert werden, daß kein Begriff für sich allei steht, sondern stets *im Ganzen der Erkenntnis* – sei es als Erkenntnis*mitt* oder als Erkenntnis*gegenstand*. Und da es uns in beiden Fällen auf den *Ha*

---

[14] Voraussetzung ist dabei natürlich, daß wir imstande sind, zu beschreiben, wi weit ein Bezug überhaupt eine solche bestimmende Funktion ausüben könne.

[15] Das bedeutet keine logische Isolierung. Wir werden die nötige Ergänzung da gleich noch erhalten (VI a).

[16] Der Konträre Begriff bietet nunmehr auch keine Schwierigkeiten: Er ist b kanntlich als die Verbindung einer positiven Bestimmung mit einem kontradikto schen Begriff erklärbar.

nkommt, den wir näher zu ergründen wünschen, so ist wohl zweckmäßig, aß wir uns überlegen, worin von seiten der Erkenntnis so etwas wie ein Halt eboten wird, ohne daß wir dabei an Dingliches gebunden sind.

Die Urgliederung aller Erkenntnis ist die *Ableitung:* Von Voraussetzungen ber irgendwelche Begründungen bis zum Ergebnis. Alle diese Bestandteile önnen sehr verschieden sein und sind es auch, je nach Lage und Art der Erenntnis. Das eigentlich Entscheidende, das bei der Ableitung bezweckt wird, t – um einen *Bauch*schen Terminus hier zu übernehmen: die *Stellenbestimmteit*[17]. Durch die Ableitung wird eine jede Erkenntnis an eine ihr bestimmte telle im Ganzen der Erkenntnis verwiesen, an der wir sie aufsuchen müssen, venn wir sie haben wollen. Der *logische Bezug von Grund und Folge* (vielicht noch mit anderen Bezügen zusammen – das soll nicht weiter untersucht verden –) gibt also der Erkenntnis hier ihren Halt.

In diese Urgliederung der Erkenntnis fügt sich nun der Begriff als Erkenntismittel ein: Er faßt bei der Begründung jeweils verschiedene Strahlen des bleitungsweges von den Voraussetzungen her, d. i. verschiedene Ableitungseziehungen so zusammen, daß diese als ein einheitliches Gebilde erscheinend en betreffenden Gehalt der Voraussetzung mit *einem* Schlage, und nicht nur tück um Stück, Beziehung um Beziehung, zur Geltung bringen und der Begründung zugänglich machen.

*Im Begriff als Beziehungsgefüge kommt also die Schlagkraft einer besonden Ableitungsreihe zum Gebrauch, in der ihm seine Stelle innrehalb des Ganzen er Erkenntnis zugewiesen wird.*

Das ist auch beim negativen Begriff insofern so, als er aussagt, daß das urch ihn Begriffene innerhalb eines Erkenntnisbereiches liegt, der durch den ugehörigen positiven Begriff (nämlich durch dessen Ausschluß) bestimmt, in iesem seinen „Halt" besitzt. Das Non-A ist Begriff auf Grund des Bezuges er Abhebung von A, in dem alle seine (zunächst nur als möglich bekannten) estimmungsbeziehungen stehen. Diese Handhabung des Non-A verleiht dem ndirekten Beweis seine Zugkraft; sie zeigt uns zugleich, daß es sich hier um ine echte Einheitsbestimmung handelt: es ist eine Bereichsbestimmtheit allerings, nicht eine Stellenbestimmtheit im engeren Sinne des Wortes.

### b) Bewährung am Beispiel

Diese Überlegungen mögen durch ein Beispiel erläutert werden.

Wenn wir die These erörtern, d. i. bewahrheiten oder aufheben wollen: Das Straßburger Münster ist als gotisches Bauwerk ein Bau nordischen Emp-

---

[17] Dieser Ausdruck ist kürzlich von *J. Rausch* in seiner Studie „Der Urteilssinn" Berlin 1943 = Neue Deutsche Forschungen Bd. 316, Abtlg. Philosophie, Bd. 39) S. 18 nd immer weiter mit viel Glück verwendet worden.

findens", so sieht man sofort, wie die Rolle des Begriffs hier entscheidend ist. Der Begriff „gotisches Bauwerk" faßt eine ganze Reihe Bestimmungen zusammen, die in bezug auf das Straßburger Münster zum Vehikel einer Ableitung werden sollen; sie sollen nämlich das Straßburger Münster in einen Bereich führen, der durch den Begriff „Bauwerk nordischen Empfindens" gekennzeichnet ist und so zu seiner Stellenbestimmtheit beitragen. Dieser Bereich ist seinerseits eine Art Schnittbereich aus zwei Ableitungsbezirken, die, beide von den Voraussetzungen menschlicher Kulturarbeit ausgehend, verschiedene Beziehungsmöglichkeiten in ihr aufdecken: einmal die rein sachlich-werkhafte des Bauens, zum andern die menschlich-geistige der Rasse.

Es kann nun sein, daß man aus irgendwelchen Gründen, die hier gar nich näher erörtert werden sollen, der Auffassung zuneigt, daß die Ableitungs fäden, die in dem Wort „gotisch" zusammengefaßt sind, niemals zu dem führen können, was wir in den Worten „nordisches Empfinden" ausdrücken wollen. In diesem Fall käme man zu einer Ablehnung der obigen These *auch* für das Straßburger Münster.

Wiederum könnte es dann so sein, daß man sich *trotzdem* gedrungen fühlt das Straßburger Münster als ein Bauwerk nordischen Empfindens zu kenn zeichnen. Dann muß man einen anderen Begriff suchen, der zugleich de Straßburger Münsters innere Beziehungen erschließt und als Bezugsbrück zum nordischen Empfinden dienen könnte. (Vielleicht den: „Von Deutsche nordischer Herkunft gebaut.")

### c) Die drohende Ausschweifung des Begriffes und Behebung dieser Gefahr

Verfolgen wir einmal dieses Beispiel nach einer anderen Seite.

Am Anfang unserer Untersuchung steht der Begriff des Straßburger Mün sters als ...... D. h. wir haben ein Beziehungsgefüge, das uns eine ganz Reihe von Beziehungen an diesem Bauwerk als bereits bekannt in die Han gibt. Wir versuchen nun, durch unsere Forschungen, auf Grund dieser vorge gebenen Beziehungen neue und andere Bestimmungen dem Straßburger Mün ster hinzuzufügen oder solche an ihm aufzudecken. Um das zu tun, müßten w natürlich eigentlich die Fülle aller denkbaren Beziehungen berücksichtigen.

Um in unserem Beispiel zu bleiben, müßten wir ja durch den Begriff „Bau werk" auch die Beziehungen – hauptsächlich unterscheidender Art – heran ziehen, die das Straßburger Münster von einem Hottentotten-Kraal, einer japa nischen Pagode, der Hagia Sophia, dem Tadj Mahal usw. usw. abheben. Un welche Unsumme von Beziehungen sich in dem Worte „nordisches Empfin den" zusammenballen, bedarf wohl kaum einer Erwägung. Ist es so nic

gentlich die ganze Geschichte, die sich in diesem Satz in bestimmter Weise iderspiegelt und ihre begriffliche Bewältigung verlangt? Und können wir eschichte begrifflich bewältigen, ohne der Natur zu gedenken und von da s weiter?

t man erst einmal in diese Bahn gekommen, so gibt es scheinbar keinen alt: Jeder Begriff saugt gleichsam alle, auch die entferntesten Beziehungen i sich heran; er steht im Mittelpunkt des Erkenntnisreiches, und man sieht cht, wo seine Grenzen liegen. Der Satz, daß jeder Begriff mit jedem anderen Zusammenhang stehe, scheint sich auf eine grauenvolle Art gegen jeden ersuch einer präzisen Fassung des Begriffes zu wenden.

Das *Rickert*'sche Verknotungsschema konnte über die Grenze des Begriffs ch Auskunft geben: Bis zum nächsten Knoten, d. i. zum nächsten Begriff! ir haben die Knoten aufgelöst, die Bestimmungen in Beziehungen verwan-lt –– das scheint sich nun zu rächen.

Aber wir haben dafür etwas anderes als Begrifflichkeit erkannt, das ist die leitungsgenauigkeit in der Stellenbestimmtheit. Das ist der eigentliche Halt r Gedanken, *und die Stellenbestimmtheit ist auch der sachliche Sinn der idhaften Rede von den „Grenzen" des Begriffs.*

Die „Ausschweifung" des Begriffes in das Ganze der Erkenntnis wäre nur nn eine Gefahr, wenn damit eine Auflösung des Begriffsgefüges verbunden ire. Aber ebenso wenig, wie ein Ableitungsergebnis an Präzision verliert, durch, daß sich in seiner vollkommen ausgeführten Ableitung die Ver-chtenheit und Fülle seiner Voraussetzungen und seiner Folgerungen auf-, ebenso wenig verliert ein Begriff an Präzision, dadurch, daß er seine ndsätzliche Stellung *im Ganzen* der Erkenntnis und damit seine Bezugs-glichkeiten zu allen anderen Erkenntnissen vor Augen stellt.

Ja, um es zum Schluß deutlich auszusprechen: *die Rücksichtnahme auf das nze der Erkenntnis ist die tiefste Wurzel der modernen Begriffsauffassung.* Ihr entspringt, genau genommen, schon die *Rickert*'sche Deutung; ihr ent-ringt der Wille, auch den Begriff in dieses Gesamt mit einzubeziehen, ihn o zum Erkenntnisgegenstand zu nehmen; ihr entspringt aber auch die Mög-keit, durch die Gliederung des Erkenntnisreiches im Ableitungsgefüge und rch die damit gegebene eigentümliche Festigkeit der Stellenbestimmtheit bst ein Gebilde, das sich so leicht in Schmiegsamkeit, Weite und Verknüpf-keit allen nur denkbaren Anforderungen anpaßt, wie es der Begriff als ziehungsgefüge tut, als Einheit und wohlbegrenzt hinsichtlich seiner Ge-igkeit zu sehen: wir müssen uns nur daran erinnern, daß Beziehungsgefüge n wildes Aufraffen von Beziehungen bedeutet, sondern nur im Ableitungs-füge sinnvoll denkbar ist.

# MATHEMATISCHER IDEALISMUS[1]

*Von Max Steck, München*

## I.

Am 31. Dezember 1765 schrieb *Kant* an seinen Zeitgenossen *Johann Hein- rich Lambert* (1728–1777), der, wie *Kant* selbst, Mathematiker, Philosoph un Naturforscher in einem war[2]:

> „Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nötig, daß die alte sic selbst zerstöre, und, wie die Fäulnis die vollkommenste Auflösung is die jederzeit voraus geht, wenn eine neue Erzeugung anfangen sol so macht mir die Krisis der Gelehrsamkeit zu einer solchen Zeit, da e an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beste Hoffnung, daß di so längst gewünschte große Revolution der Wissenschaften nicht meh weit entfernt sei."

Das achtzehnte Jahrhundert vermochte den geistigen Durchbruch, von der hier bei *Kant* die Rede ist, noch nicht vollständig zu vollziehen. Dies ha tiefe innere Gründe[3]. Man war noch zu sehr mit dem „Aufklären" beschäftig um das „Zum Grunde legen" schon beginnen zu können. Das „Aufklären richtete sich fast nur nach außen. Daher war die vollkommene Innenwendung die *Selbstbetrachtung des Geistes* noch nicht möglich. Niemand wird dem achtzehnten Jahrhundert daraus einen Vorwurf machen wollen. Das eine is so nötig wie das andere.

Freilich hat gerade *Kant* in seinen drei Kritiken bereits die entscheiden den Mittel für den Durchbruch und die geistige Revolution erarbeitet un bereitgestellt. Dadurch hat er jene Innenwendung angebahnt und in ihren ent scheidenden Punkten und Drehlagen auch schon vollzogen. Aber erst der spä tere Deutsche Idealismus, erst *J. G. Fichte* hat durch seine „Wissenschaft lehre" jene Innenwendung geistig vollendet. Nun erst konnte der Durchbruc dieser Vollendung auch nach außen erfolgen, und die Neubesinnung auf eine ganzheitlichen, totalen und umfassenden Wissenschaftsbegriff gipfelte in de Höhenlage „wahrer Weltweisheit".

---

[1] Der Aufsatz gibt einen Vortrag wieder, den der Verfasser am 10. März 1943 v der wissenschaftlichen Gesellschaft „Die Wittheit" zu Bremen unter dem Titel „Vo Geist der Mathematik" gehalten hat. Die Druckfassung ist etwas gekürzt.

[2] *Kants* Briefwechsel, Bd. I (Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preuß schen Akademie der Wissenschaften, Bd. X, Berlin 1900, Brief Nr. 32, S. 51–54).

[3] Man kann diese inneren Gründe deutlich aus *Adolf von Harnacks* „Geschich der Preußischen Akademie der Wissenschaften", 4 Bde., Berlin 1900, und neue dings, besonders mit Rücksicht auf die exakten Wissenschaften, aus *Eduard Fuete* „Geschichte der exakten Wissenschaften in der Schweizerischen Aufklärung", Aara Leipzig 1941, ersehen.

Man mag in der Geisteshaltung, wie sie in dem angeführten *Kant*-Wort um Ausdruck kommt, einen Mangel oder einen Vorzug erblicken. Für *Kant* edeutete sie sicher eine innere Notwendigkeit und insofern eine *Confessio* ines Lebens, Wirkens und Schaffens. Die Notwendigkeit dieser Geisteshal-ng gerade heute im gegenwärtigen Ringen und mitten in der „Umwertung ler Werte" wird kein Einsichtiger bestreiten wollen. Diese Geisteshaltung ist otwendig, wenn „wahre Weltweisheit" auch in deutschen Landen wirklich wieder aufleben soll". Wir brauchen die *idealistische Reformation* als eine einigung des deutschen Geistes überhaupt, gerade in der Wissenschaft, aber uch in der Kunst, ebenso wie im Zusammenleben und sinnvollen Zusammen-reben der Gemeinschaften der Menschen unseres Kontinents.

Wenn diese idealistische Reformation des Geistes auch bereits im achtzehn-n Jahrhundert durch *Kant* begründet wurde, so versteht man ihn in unse-n Tagen vielfach doch noch nicht ganz, wenigstens nicht in der sog. „Schul-hilosophie", von den *Kant*-Interpretationen der übrigen Wissenschaften anz zu schweigen, die den Denker meist nur als Vorspann für eigensüchtige teressen benützen[4]. Die von *Fichte* fortgesetzte Reformation des Geistes er-elt die tiefsten Sinngebungen und Tiefenwirkungen auf das gesamte mensch-he Sein durch *Goethe*, nicht nur in seinem dichterischen Schaffen, sondern el mehr noch in seiner Naturforschung und seiner genialen Schau des Seins-ufbaues nach Gestalt- und Urphänomenen als den eigentlichen Sinnträgern berhaupt. – Seit *Goethe* aber sind wir darin nicht weitergekommen. Der eutsche Geist ist im Gegenteil von den 40er Jahren des neunzehnten Jahr-underts an in zunehmendem und bedrohlichem Maße „rückfällig" geworden, enn dieser juristische Ausdruck hier im übertragenen Sinne erlaubt ist. Der ückfall erfolgte durch einen von *Kant* längst überwundenen „Rationalis-us" und „Mechanismus"; er steigerte sich in einen reinen „Empirismus" und Sensualismus" englischer Provenienz und Prägung hinein und wurde schließ-h kanonisiert als „Positivismus" des Geistigen bei *Auguste Comte* und *hn Stuart Mill.* Die Ausläufer des Positivismus fanden gerade in Deutsch-nd einen Nährboden, auf dem sie sich kräftig entwickeln und schließ-h die Macht an sich reißen konnten. In dieser Geistigkeit des Rückfalles urde ein großer Teil unserer Jugend auf die Wissenschaften vorbereitet. In en sog. Geisteswissenschaften zählte nur noch das nackte materialistische und ositivistische Faktum als solches und wurde ausschließlich Gegenstand der wissenschaftlichen" Untersuchung. Die schöpferische Funktion, die dabei ins piel treten muß, wenn überhaupt Wissenschaft und Wahrheit als Erkenntnis-ele zustande kommen sollen, wurde vielfach sogar geleugnet. Der gleiche un-

---

[4] Vgl. *Max Steck,* Das Hauptproblem der Mathematik, Berlin 1942; 2. Aufl. 1943.

deutsche Ungeist drang auch in die sogen. Naturwissenschaften ein und fand auch in der Mathematik, die seit alters eine Brücke von den sog. Geistes- zu den Naturwissenschaften gebildet hatte, eine Stätte. Er fand Pflege und Förderung bis zur vollständigen Austilgung aller idealistischen Regungen, die in der Mathematik hier und da noch aufflammten und insbesondere im mathematischen Intuitionismus und in dem großen Mathematiker *Felix Klein* (1849–1925) einen berufenen Sprecher fanden. Sein Wort ist verhallt, aber sein Vermächtnis muß von der jungen Generation im Sinne *Kants* und des Deutschen Idealismus fortgeführt und gemehrt werden.

## II.

Knüpfen wir an das angeführte *Kant*-Wort nochmals an. Wenn im Sinne *Kants* die „wahre Weltweisheit“ wirklich „wieder aufleben soll“, so muß dabei auf die Mangelhaftigkeit aller menschlichen Einsicht Bezug genommen werden. Das gilt auch für die Mathematik, die als Wissenschaft und Lehre, als *theoria* und *mathema* mit menschlicher Einsicht arbeitet und ihre vor einer „höheren“ Vernunft allein gültigen Ergebnisse erzielt. Sie hat zu allen großen Geisteszeiten einen besonders charakteristischen und vielleicht sogar den letzten und entscheidenden Prüfstein für die menschliche Einsicht überhaupt abgegeben.

Dies war schon vor mehr als zweitausend Jahren so bei den Pythagoreern und bei *Platon*. Die gleiche Ein- und Wertschätzung der Mathematik zeigt sich in dem großartigen Lehrgebäude der Geometrie und Mathematik des Altertums, in den „Elementen“ *(Stoicheia)* des *Euklid;* sie wirkt fort bei *Apollonius* in seiner Lehre von den „Kegelschnitten“ und bei *Archimedes* von Syrakus, der das infinitesimale mathematische Bewußtsein der Griechen *Anaxagoras, Theätet* und *Eudoxus* erstmalig in seiner „Ausschöpfungsmethode“ mathematisch und erkenntnistheoretisch verankerte und mit diesem Prinzip der Exhaustion, hauptsächlich geometrischer Gebilde, deren Vorstufen und Grundlagen hundertfünfzig Jahre vor *Euklid* bei *Hippokrates* von Chios und dann auch bei *Euklid* selbst zu finden sind, die erste Brücke schlug von der Lehre des Raumes und seiner Gesetzlichkeiten, wie wir die Geometrie nennen können, zu der (pythagoreischen) Lehre von den Zahlen als den an *Peras* und *Apeiron* verankerten mathematischen Seins- und Sinnträgern und als den „metaphysischen Grundgestalten des Seins“ schlechthin. Als solche erscheinen die Zahlen noch bei *Leibniz*. Die *Leibniz*sche Monadologie führt diesen deutschen Feuergeist schließlich zur Entdeckung des Schlüssels der modernen Mathematik, zur Infinitesimalrechnung, zum Begriff des Differentials und Differentialquotienten. Diese Begriffe und die zugehörigen Anschauungen

ıchsen bei *Leibniz* organisch aus dem monadologischen Ansatz seines ge- mten Denkens heraus. Grundlegend ist auch für ihn eine *Anschauung*, die Griechentum *Idee* heißt und in der Ideenlehre *Platons* ihren unerhörten d einmaligen Niederschlag gefunden hat.

Auf *Archimedes* folgte die fruchtbare Zeit der Zusammenfassung an- er mathematischer Weisheit in der Stoa und im Neuplatonismus, hauptsäch- n bei *Proklus Diadochus*, dessen „Kommentar zum ersten Buch der *Euklid-* hen Elemente" von besonderer Bedeutung für die späteren Denker deutschen Geistraum ist[5]. *Proklus* sucht bei aller Einkleidung des origi- ren mathematischen Geistesgutes der Antike in neuplatonische Emanations- danken doch eigentlich nach den *inneren* Gründen des Mathematischen erhaupt, nach kategorialen Einteilungs- und Abgrenzungsgründen. Und man gt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß *Proklus* die Aufstellung einer sten *„Kategorienlehre und Gestaltlehre des Mathematischen"* versucht inso- ne, als „Kategorie" auf das Apriori der Begriffe, „Gestalt" auf das Apriori r Anschauung geht. Seine Forschung nach dem *übergreifenden* Sinn und inzip des Mathematischen, nach der ganzheitlichen Gestalt in der Mathema- nach den Urbildern im Sinne *Keplers* und den Urphänomenen im Sinne *ethes,* wird geleitet von den beiden polaren Bestimmungen des mathe- tischen Seins: *„Peras"* und *„Apeiron"*, die als solche altes pythagoreisches dankengut darstellen. Die „Grenze" und das „Unbegrenzte" sind für das thematische Sein maßgebend.

Das gesamte mathematische Gedankengut des Griechentums dringt über *Euklid*ischen „Elemente" und hauptsächlich über *Proklus* auch in den tschen Denk- und Geistraum als Mathematik und Philosophie in ungebro- ner Einheit beider ein und findet bei *Nikolaus von Kues* eine erste und verselle Bewahrung durch das Ordnungsdenken in Begriffs- und Anschau- *gsreihen* und durch das Prinzip der *Coincidentia oppositorum,* dem Satz n Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen. Dieses Prinzip eint gleich- n Begriff und Anschauung und führt sie zu einer vollständigen Synthese, ersten großen mathematisch-philosophischen Synthese im deutschen Den- überhaupt. Sie ist idealistisch ausgerichtet, und ihre Bedeutsamkeit für thematik und Philosophie wird erst heute langsam geahnt und erschlossen.

---

*Proclus Diadochus,* In primum Euclidis elementorum librum commentarii, ex Godofredi *Friedlein,* Leipzig 1873 (Bibl. Teubneriana). – Die erste deutsche gabe dieses „Kommentars zum ersten Buch der Euklidischen Elemente" (über- t von *Leander Schönberger)* wird, von mir herausgegeben und mit einer größe- Einleitung versehen, 1944 bei der Akademie der Naturforscher in Halle (S.) als derveröffentlichung erscheinen. – Siehe auch: *Max Steck,* Proklus Diadochus und e Gestaltlehre der Mathematik, = Nova Acta Leopoldina, Neue Folge, Bd. 13 – g. 1943, Nr. 93, S. 131–149.

– Der zweite deutsche Denker, der wie *Cusanus* Mathematiker, Philosop
und Naturforscher zugleich ist und bei völliger Beherrschung des klassische
Lehrgutes unter Einbeziehung des einmaligen Werkes des *Nikolaus Kope*
*nikus* und dessen Erneuerung antiker Gedanken des *Aristarch von Samo*
und des *Hipparch* der Naturforschung einen ganz neuen Anfang weist i
mathematisch formulierten, aus der Idee heraus erschauten *Naturgesetz,* i
*Johannes Kepler.* In ihm lebt das griechische Bewußtsein der Ideenhaltig
keit aller Mathematik und ihrer Anwendung auf die Natur und die Ersche
nungen des Himmels, ein Wissen um die Gesetzlichkeit des realen Seins au
ideellen Gründen heraus, nämlich aus der Idee des Geometrischen an sic
Aber dieses Wissen wird von *Kepler* geprüft durch fortwährende Natu
beobachtung und durch das messende, an Zahl und Maß verankerte wisse
schaftliche Experiment unter strenger Trennung von Ideal- und Realgeltun
des Mathematischen, das als gesetzmäßige Beschreibung in die „Natur" ei
geht. So gelangt *Kepler* in seiner „*Harmonice Mundi*" (1619) und in sein
„*Astronomia Nova*" (1609) zur ungeahnten Höhe einer geistigen, rein ide
listisch gerichteten Synthese, deren Form und Gestalt, deren Struktur ei
Erneuerung des pythagoreischen Harmonieprinzips ist und doch in dieser For
vom Geiste selbst kontrolliert und von der Vernunft „kritisiert" werden kan
Man darf *Keplers* spezialwissenschaftliche und philosophische Leistung, d
immer Hand in Hand gingen und bei ihm nicht zu trennen sind, als de
Höhepunkt einer Mathematik bezeichnen, die noch alle ideellen Bezüge mi
einbezieht. Durch die Synthese von Anschauung und Begriff kann er z. B. b
zu einer Mathematik der Musik, zu einer Mathematik der organischen Natu
gestalten und räumlicher Ornamente der bildenden Kunst vordringen[6].

Vor ihm steht ein ganz großer Deutscher, den wir meist nur als Künstl
verehren, *Albrecht Dürer,* der uns in seiner „Underweisung der messung m
zirckel und richtscheyt ..." (Nürnberg 1525) eine erste, wissenschaftli
wie künstlerisch gleich hervorragende „Darstellende Geometrie" und „Pe
spektive" im deutschen Raum geschenkt hat. Die Elemente dazu konn
*Dürer* in Italien lernen und aufnehmen; ihre originäre Verarbeitung ab
hat er in Deutschland und im deutschen Geiste vollzogen. Als einer der erst
Deutschen gab *Dürer* Verfahren an zur Abbildung des Raumes und sein
Gesetzlichkeit. Er erprobte diese ideellen mathematischen Methoden in u
übertrefflicher Weise in seiner Malerei, seiner Graphik und seinen sonstig
künstlerischen Arbeiten, so daß wir von ihm als dem *deutschesten Künstler*
sprechen gewohnt sind. Wenn man sich die tieferen Gründe überlegt, die ei

---

[6] Siehe: *Max Steck,* Über das Wesen des Mathematischen und die mathema
sche Erkenntnis bei Kepler. Leipzig 1941. = Die Gestalt, Heft 5.

·che Bezeichnung rechtfertigen, so wird man in besonderem Maße berück-·tigen müssen, daß *Dürer* nicht nur Künstler, sondern auch Mathemati-· war, aber ein Mathematiker, der wie *Kepler* mit der Ideenhaltigkeit und ·n Gestaltcharakter mathematischer Gebilde vertraut war. Eine ähnliche ·rbindung von Mathematik und Kunst herrscht bei *Leonardo da Vinci*, ja · vielen Renaissancekünstlern, und reicht auch bis zu *Rodin* hinauf. Sie ·zt sich auch unverkennbar bei *Goethe* fort, der selbst seine naturwissen-·aftlichen Leistungen sogar noch über seine künstlerischen gestellt hat[7].

·ie neuere Entwicklung unseres mathematischen Denkens ist bekanntlich ·h von westeuropäischen Philosophen und Mathematikern wie *Descartes* ·l *Pascal* mitbestimmt worden. *Leibniz* faßt dann als erster alle vor ihm ·nenden antiken und modernen Gedanken zur mathematischen Denkweise ·ammen. Als eigenständiger Philosoph, Mathematiker und Naturforscher ·noch *Johann Heinrich Lambert* als Mittler zwischen *Leibniz* und *Kant* zu ·nen. Von ihm und seinen Werken führt die entscheidende Brücke zu ·*nts* „Kritik der reinen Vernunft“.

·as vorangestellte *Kant*-Wort, das uns eine Verpflichtung aufzuerlegen ·en, bietet also zugleich einen Gesichtspunkt dar zur Betrachtung des mathe-·tischen Denkens, der von großem Vorteil ist: Wir müssen uns von vorn-·ein auf einer breiten geistesgeschichtlichen Basis bewegen, wenn wir über-·pt beginnen wollen. Sie ist und bleibt die Grundlage aller Wissenschaften, · auch die Grundlage der Mathematik. Und sie steht, was die Mangelhaftig-· der menschlichen Einsicht betrifft, noch „jenseits von Gut und Böse“.

## III.

·ie Bezugnahme auf eine „geistesgeschichtliche Basis“ aller Wissenschaften ·angt also eine Klärung. „*Geist*“ ist ein vieldeutiges Wort, und fast jeder ·teht darunter etwas anderes. Man muß sich daher zuerst darüber ver-·digen, was man mit „Geist“ als einem sinnvollen Ausdruck der Mitteilung · Mensch zu Mensch meint. Dann muß insbesondere gezeigt werden, was ·er dem „Geist der Mathematik“ zu verstehen ist, von dem hier mit beson-·er Rücksicht auf *Kant* die Rede sein soll.

·s handelt sich dabei im wesentlichen um die Geist-„Gestalt“, um die ·pferische Struktur des Geistes überhaupt. Der Geist der Wissenschaften, · der Geist der Mathematik, ebenso wie der Geist der Künste, ist ein ·schlicher und wird es immer sein. Seine ihm einwohnenden oder imma-

---

· Siehe: *Andreas Speiser*, Klassische Stücke der Mathematik, Zürich-Leipzig 1925, *Max Steck*, Mathematik und Kunst, Berlin 1943.

nenten Formen sind Werkzeuge, die wir selbst handhaben, um den Stoff z bearbeiten. Es ist beim wissenschaftlichen Forscher eigentlich nicht anders al beim Bildhauer, der den naturgegebenen Stein aussucht und ihm dann mittel Auge und gestaltender Hand seine eigenen Geist-Formen einprägt, die For men seiner seelischen Kraft und Schau-Fähigkeit, die Formen seiner Gedan ken und Ideen. Diese Formen sind sogar vielfach, aber nicht ausschließlich mathematische Gebilde.

Das Beispiel ist alt, und man verwendet es z. B. schon, um den Begriff de Aristotelischen „Entelechie" zu verdeutlichen. Es ist ein Bild, aber ein Bild das gleichnishaft durch die Jahrtausende geht und geeignet ist, uns im Symbo das zu sagen, was wir mit „Geist" meinen. Vielleicht ist alle „wahre Welt weisheit" nur in Gleichnis und Symbol zu geben und in seinem bedeutsame Sinne eigentlich mitzuteilen. Jedenfalls aber ist der Vergleich der schöpfe rischen Tätigkeit des Wissenschaftlers mit der des Bildhauers auch geeigne die lebendige innere Verwandtschaft von Kunst und Wissenschaft, von Kuns und Mathematik im besonderen, von Kultur im höchsten Sinne dieses Worte überhaupt, in ihren ersten schöpferischen Ansätzen darzutun.

Welches sind nun diese Formen des menschlichen Geistes, die ihn besonder befähigen, aus sich heraus, *a priori,* gleichsam Künste auferstehen und Kunst werke erstehen, Wissenschaften werden und wachsen zu lassen? Wie gewinn der Geist selbst die ersten und ursprünglichen schöpferischen Ansätze i Wissenschaft und Kunst? Welches ist der gegebene Stoff der Wissenschaften welches ist insbesondere der gegebene *Stoff* und das *Material,* welches sin die eigentlichen Gegenstände der Mathematik? Hat die Mathematik dies Gegenstände von außen oder von innen her? – Sicher ist, daß an ihnen de Geist des Menschen arbeitet mit der naturgegebenen Schöpferkraft sämtliche intellektuellen Fähigkeiten seiner Seele, des Denkens und des Anschauens und daß er bei dieser Arbeit Kunstwerke und Wissenschaftsgebäude als sicht bare Zeugen der menschlichen Kultur hervorbringt. Suchen wir also diese Fragen einzeln mit besonderer Rücksicht auf die Mathematik nachzugehen un sie womöglich zu beantworten. *Eine* Form des menschlichen Geistes, ja, ei Netz des uns immanenten Formenschemas, das bei allem wissenschaftliche Tun mit an erster Stelle zu stehen und überall angewandt zu werden schein ist die *Logik.* Das denkende menschliche „Ich" – und zwar jedes – verfähr wenn es denkt, nach gewissen logischen Grundprinzipien und bildet dab *Begriffe.* Es sind die bekannten Aristotelischen Prinzipien der Identität, d Widerspruchslosigkeit und des ausgeschlossenen Dritten. Bei *Leibniz* tri das Prinzip des zureichenden, logischen Grundes, bei *Kant,* als dem letzte ganz großen Logiker, das Prinzip der transzendentalen Möglichkeit synthet scher Urteile a priori hinzu. – Was wir Menschen logisch oder formal a

ifen und ordnen, das kleiden wir in Begriffe, die wir unter Einhaltung jener nzipien definitorisch erzeugen. Die Begriffe fassen wir zu sinnvollen *Ur-en* (Aussagen) zusammen und ordnen schließlich die Urteile wiederum so, ß wir aus ihnen sinnvolle logische *Schlüsse,* Begründungen und Beweise ge-nen können. Es ist also der „Geist", der *ordnet,* der diese Formen be-rscht, leitet und lenkt.

ndere Formen des menschlichen Geistes sind Sehformen, die von allem grifflichen verschieden und ihm gegenüber materialer Natur sind. Das nere Sehen", das „*Anschauen*" von innen her, liefert solche Sehformen für menschliche *Tun* in den Wissenschaften und auch in den Künsten. Ange-aut werden dabei *ideelle Gebilde,* die als „Gegebenheiten" einfach *da* sind, wir sie von vorneherein *haben.* Die Konstruktion des Seins und seiner Ge-ständlichkeit, besonders die des idealen Seins der Mathematik und ihrer genstände, geschieht im wesentlichen mit Hilfe dieser beiden Arten von mgestalten, d. h. sie vollzieht sich aus *Begriff* und *Anschauung.* Die Pole ßen *Logik* einerseits, *Ideenlehre* andererseits. Beide zusammen in unab-gbarer und ungebrochener Einheit ihres Seins und Wirkens ermöglichen enntnis durch synthetische Urteile a priori, sie ermöglichen also auch *reine hematik.* Logik und Ideenlehre, Begriff und Anschauung, sind gleichsam Grundpfeiler aller menschlichen Geistestätigkeit überhaupt und die Brenn-kte, in denen sich der „Geist" sammelt. Sie liefern die Form- und Material-zipien für die Ergreifung des Seienden schlechthin; und insofern keine senschaft und keine Kunst ohne sie denkbar ist, insofern ist jede Wissen-ft und jede Kunst, die Mathematik nicht ausgeschlossen, ganz am Anfang Ursprung, im ersten schöpferischen Ansatz, *Ontologie,* Seinsbetrachtung, sergreifung und manchmal sogar Seinslehre. Weil dies so ist, kann sach-ige Wahrheit nur durch Ideen möglich sein. Die bloße Logik liefert höch-s eine formale Widerspruchslosigkeit der Begriffe, vielleicht aber auch nicht nal diese, wenigstens nicht in der Mathematik. Erst die Einheit von Be-und Anschauung, die der schöpferische Urgrund des Menschen überhaupt aus dem uns Menschen die Einsicht in die Übereinstimmung des Denkens Anschauens mit dem eigentlichen Sein entgegendämmert, ermöglicht eine haltige *Wahrheit,* die gerade in dieser Übereinstimmung besteht. Ohne riffe wären wir trotz aller Anschauungen wie „blind"; ohne Anschauun-blieben unsere Begriffe ewig „leer" *(Kant). Wahrheit aber ist die Fülle Anschauung und Begriff in Übereinstimmung mit einem übergreifenden nständlichen Sein.*

es mag zunächst schwer zu verstehen sein; aber es muß verstanden wer-wenn auch in der Mathematik eine neue sinnvolle Entwicklung möglich soll, die ich *mathematischen Idealismus* nennen will. Seine Bindungen an

das Griechentum, an *Cusanus, Kepler* und *Leibniz* und an den deut-schen, durch *Kant* bestimmten und bedingten Idealismus sind entscheidend. In lebensvoller Verbindung von Mathematik und Denkwissenschaft – Philo-sophie – soll durch den idealistischen Ansatz auch in der Mathematik wieder eine große Zeit anbrechen, die aus Begriff und Anschauung das Mathematische formt, aus Denken und des Gedankens Ziel – aus dem Streben nach Wahr-heit – Mathematik gestaltet und sie wieder zum Vorbild und zum Muster aller echten Wissenschaft werden läßt. Aus dem idealistischen Ansatz heraus wer-den wir dann wieder ganzheitliche, echte Wissenschaft und ganzheitliche, echte Kunst wachsen und blühen sehen. Es ist unzulässig, daß wir bloß die eine Wurzel des Mathematischen, die nur begriffliche, pflegen und nähren. Wir müssen auch der anderen, der *Anschauung*, wieder Pflege angedeihen lassen und ihr alle die Nährstoffe zuführen, die das Nurbegriffliche ihr lange genug entzogen und ferngehalten hat. Wir müssen in der Mathematik auch wieder ein Ganzes wollen. Von ihm aus erst ist eine sinnvolle Aufgliederung der Teile zu erwarten. Die Summe der Teile ergibt nie das Ganze, in keinem einzigen Bezirk des Geistigen, nicht in den Wissenschaften und auch nicht in den Kün-sten, die Geschwister sind.

## IV.

Der Züricher Mathematiker *Andreas Speiser* hat 1941 in einem Vortra[g] über den Raum das schöne Wort gesprochen:

> „Unsere Aufgabe ist ja nicht die, möglichst komplizierte Begriffsgebäud[e] aufzustellen, sondern vielmehr einfache, aber kräftige *Anschauunge[n]* zu entdecken[8].“

Wenden wir uns also diesem eigentlichen Fundament der Mathematik z[u]. Bloße Begriffsgebäude sind dazu da, umgestoßen und durch tragfähige[re] Grundlagen im Sinne der „wahren Weltweisheit“ unseres vorangestellten *Kant*-Wortes ersetzt zu werden. Anschauungen dagegen, innere Sehforme[n] bleiben und haben dauernden Bestand. Die Auffindung neuer, lebendiger A[n-]schauungen, die ja als unmittelbarste Gebilde der Schöpferkraft des mensc[h-]lichen Geistes zu gelten haben, ist die notwendigste und dringlichste Aufga[be] der mathematischen Wissenschaften. „Aufgabe der Wissenschaft (überhaupt) [ist] es, uns vom Spezialistentum, in dem der Mensch von Kindheit an lebt, zu b[e-]freien und uns ein umfassenderes Verständnis der Dinge zu geben.“ No[ch] stehen wir in der heutigen Wissenschaft erst im Vorhof dessen, was *Andre[as]*

---

[8] Die räumliche Deutung der Außenwelt, Verhandl. d. Schweizer. Naturforsche[n-]den Gesellschaft. Basel 1941, S. 38–51.

*eiser* mit diesen Worten im selben Vortrag als Aufgabe der Wissenschaft kennzeichnet hat. Eine *Verständnis*-Aufgabe aber ist auch immer eine wahre *kenntnis*-Aufgabe. Ohne Sein, Sinn und Bedeutung kann Wahrheit nicht n. Ohne sinnvolle Gegenstände kann Wissenschaft nicht gedeihen. Forung und Lehre schaffen zu Verständniszwecken; dadurch allein dienen sie ter Wahrerkenntnis. Echtes Verständnis aber ist nur aufgrund von Anschauem möglich, echte Erkenntnis nur aufgrund eindeutiger Begrifflichkeit. Ein teilbares Ganzes west in Anschauung und Begriff. Diese *Geistform* sprengen deutet die Preisgabe des eigentlichen Sinnes dessen, was man von jeher ter echter Wissenschaft verstanden hat und was wahre Wissenschaft ist.

Die meisten Versuche einer Abgrenzung des Mathematischen vom Nichtthematischen gingen fast durchweg von der durch nichts zu begründenden einung aus, *daß man das Anschauliche in ein Begriffliches verwandeln könne d müsse*. Hierfür gibt es unzählige Beipiele. Die markantesten sind dieigen, die sich auf die Grundlagen der Geometrie beziehen. So versuchte *oritz Pasch* schon 1882 die Überführung des Anschaulichen in ein Begriffhes, indem er „aus der Erfahrung" durch Abstraktion diejenigen Gegennde isolieren und für die formale Mathematik gewinnen wollte, die die sten Gegenstände der Lehre von den Räumen und ihren Gesetzlichkeiten erhaupt sind[9]. Mit Hilfe eines Empirismus also sollte die Überführung des schaulichen in ein Begriffliches geleistet werden. Man vergaß dabei freilich, ß *jede Abstraktion* bereits eine *Richtung* und damit ein Ziel voraussetzt, dem hin die Abstraktion als sinnvoller geistiger Akt vollzogen wird. Dieses el kann nur ideeller Art sein, und wir haben in dieser Gedankenentwicklung n *Beweis* für die *Existenz der Idee* überhaupt zu sehen. Jeder Empirismus daher schon in seinem Ansatz für eine Grundlegung der Mathematik durchs unzureichend.

Der zweite Versuch dieser Art heißt mathematischer Formalismus. Er wurde die Jahrhundertwende durch *David Hilbert* vertreten. „Anschauliche *ichen*" gelten für diesen mathematischen Formalismus bereits und ausschließh als die Objekte, mit denen sich die Mathematik allein zu beschäftigen hat. per nicht ihre sogenannte „Anschaulichkeit", sondern nur ihre Relationen d das einzig wesentliche, und die Zeichen selbst oder *nomina* sind durchs sinnfrei. Sie sind reine, leere Begriffe, in deren Zusammenstellung und griffllicher Ordnung sich die Mathematik und im besonderen die Geometrie schöpft. „Grundlagen der *Geometrie*" heißt das *Hilbert*sche Werk[10]. urch diesen Nominalismus erfolgte also eine systematische Sinnentleerung

---

[9] In seinen „Vorlesungen über neuere Geometrie", Leipzig 1882.
[10] 7. Auflage, Leipzig-Berlin 1930.

der Mathematik und ihrer Gegenstände. Der Formalismus gipfelte und gipfe schließlich in dem Ideal einer Zusammenstellung von *Zeichen-Axiomen* – wo bei die Notwendigkeit gerade dieser und keiner anderen Zusammenstellun unbeantwortet und sogar fragwürdig bleibt – zum Zwecke rein deduktive Ableitung des Mathematischen, wobei dieses als ein ausschließlich Begrif liches, Zeichenhaftes und Sinnfreies erwiesen werden sollte.

Den dritten hierher gehörigen Versuch, der sich auf alle Gebiete des Mathe matischen erstreckt, unternahm die moderne Logistik, vertreten z. B. durc *Bertrand Russell* und in Deutschland besonders durch *Heinrich Scholz.* Hie sind es wieder durch Schriftsymbole fixierte *sinnfreie Zeichen* und ihre gegen seitigen Beziehungen, die es ermöglichen sollen, das Mathematische als ei rein logisches Gebilde aufzubauen.

Von des Gedankens Blässe angekränkelt, wird man sich bei all diesen Ve suchen, denen wir noch eine Reihe anderer, weniger scharf ausgeprägter, zu gesellen könnten, gar nicht mehr dessen bewußt, daß man mit solchen den kerischen Ansätzen bereits die Unteilbarkeit und Ganzheit, die Einheit vo Anschauung und Begriff, wie sie in unserem lebendigen Menschsein als u erklärliches Faktum einfach besteht und da ist, an ihrer entscheidendste Stelle antastet. Man kann aber diese Einheit gar nicht wirklich sprengen, s wenig, wie man einen Magneten in einen Nordpol und einen Südpol zerlege kann. Wird der Versuch trotzdem unternommen, so bedeutet er eine ei seitige Bevorzugung der einen Geistform des Menschen, der Logik. Man sieh nicht mehr, *daß alle Mathematik in sich selbst reflektiert ist,* d. h. daß d Mathematik in besonders hervorragendem Maße (wie etwa nur noch d Kunst, der sie in ihren ersten Ansätzen wesensverwandt ist) *Innenwelt* is Man sieht nicht mehr, daß das Mathematische als *Urform* und *Urgesta* *a priori* aus dem Menschen, aus der Vernunft selbst hervorbricht und in d Gegenstandskategorie von Gedankendingen zugleich doch auch eine Gestal haftigkeit verkörpert und symbolisiert, die man als unteilbare Einheit un ungebrochene Ganzheit von Anschauung und Begriff, kurz als die *mathem tische Idee* bezeichnen kann.

Auch *Kant* nennt seine, weitgehend an der Mathematik orientierte Phil sophie *Idealismus,* „weil seit *Platon* die Idee der großartigste Beleg für d philosophische a priori geblieben ist". Schon Kant „gewahrt hinter diese Gesetz ‚unseres Geistes', der an diskursive Beweise gewiesen ist", die ihrersei dem Satz des Widerspruchs unterstehen, „die göttliche Anschauung, der all unmittelbar in seinen wahren Beziehungen erschlossen ist". – „Deshal vermag ihn (auch) der Satz des Widerspruchs nicht wirklich zu fesseln, we er nicht bis an das Dasein heranreicht und nur das Gesetz des Beweisve

rens zu verantworten vermag[11]". Ist aber Mathematik nur Beweis, nur weisverfahren, und ist daher ihr Prüfstein und die Schranke ihrer Wahrheit : die Widerspruchslosigkeit der Begriffe? –

„*Kant* hat nicht nur der ‚Seichtigkeit der Denkungsart' ein Ende gemacht, dern er hat darüber hinaus die Autorität des Götzen Verstand, die Autori- der westlichen Lebensform angegriffen und in ihre Schranken gewiesen. es ist die eigentliche, die *weltgeschichtliche Leistung Kants*", sagt *Hin- Knittermeyer* in seinem schönen und tiefen Buch über *Kant*[12]. „Für Kant t es ein *Apriori* so gut der *Anschauung* wie des *Denkens*" und „die Erkennt- des Menschen muß sich" (auch in der Mathematik) „damit abfinden, daß den mühsamen Weg einer *Vermittlung des Denkens mit der Anschauung* chreiten muß, um zu sicheren wissenschaftlichen Ergebnissen zu gelangen. bleibt dabei, daß Anschauungen ohne Begriffe blind und Begriffe ohne schauungen leer sind[13]."

Die Folgerung, die wir hieraus für die Mathematik zu ziehen haben, kann ht zweifelhaft sein. „Wenn es eine unbezweifelte Erkenntnis a priori, und ar eine synthetische Erkenntnis a priori gibt, in der Anschauung und Be- f zusammenwirken, dann hat eine kritische Philosophie" und eine mathe- tische Kritik auf philosophischer Grundlage „allen Anlaß, statt sich auf en göttlichen Verstand oder eine göttliche Anschauung zu berufen, statt dem Rationalismus oder dem Empirismus zu verschreiben", in der Mathe- tik dem Formalismus oder der Logistik anzuhängen, „aufs neue die Frage h der *Möglichkeit* synthetischer Erkenntnis *a priori* aufzuwerfen und dabei anschaulichen Apriori nicht weniger ernsthaft nachzusinnen", d. h. in der thematik Gestaltlehre des Mathema selbst zu treiben, „als dem Apriori Denkens[14]".

Wir aber verfügen nur über einen menschlichen Verstand. Ihm muß das nnigfaltige" – auch die mannigfaltigen Gebilde der Mathematik – *„gegeben* ". „Es ist die Aufgabe der Anschauung, dem Verstande das Mannig- ige bereitzustellen . . .[15]." – „Steht hier nicht am Ende das *Urphänomen Urlogischen* gegenüber . . .?"

Die Anschauung ist nicht das Niedere, das in die höhere Sphäre des Be- fs erhoben werden soll", dies ist in der Mathematik sogar unmöglich, „son- sie ist der *eine Brennpunkt* aller Erkenntnis, der zwar im Unbestimmten schwebt, wenn er für sich allein gelassen würde, und der jeweils der Be-

1 *Hinrich Knittermeyer*, Immanuel Kant, Bremen 1939, S. 43/44; S. 23/24.
2 Ibid. S. 41.
3 Ibid. S. 53 u. S. 59.
4 Ibid. S. 60/61.
5 Ibid. S. 62.

stimmung durch das Denken bedarf, ohne den aber die Erkenntnis ihr
Heimat in dem Gegebenen, ihre Zugehörigkeit zu der einzigen, zu diese
wirklich uns umfangenden Welt einbüßen würde. Der Begriff für sich allei
erdichtet eine Vielfalt möglicher Welten", eine Vielfalt von Formalisme
oder Logismen in der Mathematik. „Nur durch seine Hinwendung zur An
schauung grenzt sich aus der Fülle der Möglichkeiten", aus der Fülle de
Möglichkeiten formalistischer Axiomensysteme, „die *eine* Möglichkeit herau
die nicht zufällig", nicht als willkürlich gesetztes Axiom in den mathematische
Wissenschaften, „sondern *notwendig* ist, und die dem begrifflichen Ansatz
auch in der Mathematik erst „*wirkliche* Bedeutung verleiht[16]".

„Es ist insbesondere die Mathematik gewesen, die *Kant* immer wiede
von zweiflerischen Anwandlungen befreit und ihn Kurs zu halten ermutigt hat.
Denn es ließ sich nicht daran zweifeln, *daß in der Mathematik synthetisch*
*Erkenntnis a priori wirklich war.* Die Mathematik war ein anerkanntes Fa
tum der Erkenntnis. Die Mathematik läßt sich nicht gleich der reinen Log
auf bloße Begriffe zurückführen. Die Beteiligung der Anschauung an ihre
Erkenntnissen läßt sich nicht bestreiten, weil die Mathemata eben „nicht a
Begriffen, sondern nur durch deren *Konstruktion* möglich sind". Das Beispi
der Mathematik zwingt daher zu einer Revision der „philosophischen" und d
mathematischen „Grundlagenforschung[17]".

Für die Mathematik im besonderen kommt es dabei vor allem auf „*Sym*
*metrien*" an, man könnte sagen auf *Symmetrien der Anschauung,* die si
dann auch in der formalen Symmetrie der Begriffsbildung wiederfinden.
kommt also auf Symmetrien des *Geistes* überhaupt an. Eine solche Sym
metrie liegt z. B. in der für die Mathematik zentralen Idee der *Gleichheit* u
ihren Funktionalgesetzen vor[18]. Eine solche Symmetrie besteht aber au
schon in der Konstitution der mathematischen Räume und ihrer Gesetzlic
keiten, also in der gesamten (niederen und höheren) Geometrie. Dort hei
das ideelle Symmetriegesetz „*Gleichberechtigung der Elemente des Raume*
Kein Punkt darf vor dem anderen ausgezeichnet sein, wenn der Raum
eine Mannigfaltigkeit von Punkten, „Stellen" oder „Orten" angeschaut u
begriffen wird. Koppeln wir durch die Idee der *Isomorphie,* die ebenfalls
solches symmetrisches Prinzip der Mathematik und der gesamten Erkenntn
theorie ist[18], das Räumliche mit der *Zahl,* so tritt auch hierbei die Symmet
als „Gleichberechtigung aller Zahlentripel oder n-Tupel" und als „Gle
berechtigung aller Koordinatensysteme" für die Fixierung einer und dersel

---

[16] Ibid. S. 65.
[17] Ibid. S. 59/61.
[18] *Max Steck,* Mathematik als Begriff und Gestalt. Halle (S.) 1942. = Die Gest
Heft 12.

elle" im „Zahlen"-Raum ein. Weitere Beispiele für die Symmetrie der Anauung im Bereich des Geometrischen sind die *„Dualität"*, die *„Invarianz"*. *„Inzidenz"* usw.

3esonders klar wird die Symmetrie in der Ornamentik. Man kann bentlich die Mannigfaltigkeit von Ornamenten, von den einfachsten Elemen- ausgehend, mit Hilfe der Gruppentheorie erzeugen und sogar abzählen. es hat zum ersten Male *Andreas Speiser geleistet,* wie er auch die für Kristallographie in Frage kommenden Raumgruppen systematisch gennen und mit gruppentheoretischen Methoden behandelt hat[19]. Der Symtriegedanke ist der eigentliche Lebensnerv der bildenden Künste. Er ist er auch das erste umfassende *Gestaltprinzip* der Geometrie und der arithtischen Disziplinen der Mathematik. Als solches Prinzip habe ich es kürz- so formuliert[20]: „Die *Symmetrie* – in diesem übergreifenden geistigen ne – ist ein *Gleichmaß der Wiederholung gleichartiger Gestaltelemente,* der Geist als Ordnungselemente bereitstellt und so anordnet, daß das an sammenhang, *was ihm selbst gleicht,* seinen vollkommensten und adäquaten Ausdruck findet".

Auch in den Bereichen der Arithmetik, die wir als die Lehre von den *hlen* und ihren Gesetzlichkeiten bezeichnen, waltet das aus der Anschaug entnommene Symmetrieprinzip nicht allein im *Prozeß des Zählens* selber, ndern auch in dem *gleichartigen* Aufbau der Zahlenreihe als solcher und ch in dem gleichartigen Aufbau jeder einzelnen Zahl aus der „Einheit" er aus ihrer Vorgängerin oder Nachfolgerin. Auch die arithmetischen undgesetzlichkeiten der vier Spezies (Addition und Multiplikation und ihren nmetrischen Analoga oder „Umkehrungen": Subtraktion bzw. Division) n Zahlen sind *symmetrisch* gebaut:

Sind a und b reelle Zahlen, so ist auch x = y *eine* reelle Zahl als

) $\begin{cases} a + b = x \\ a + b = y \\ x = a + b = y \end{cases}$ und (2) $\begin{cases} a.b = x \\ a.b = y \\ x = a.b = y. \end{cases}$

Die Symmetrie geht ein in die Gesetzlichkeit der *„Kommutativität"* zweier ller Zahlen a und b als

) $a + b = b + a$ und (4) $a.b = b.a$;

geht ein in die *„Assoziativität"* dreier reeller Zahlen a, b, c als

) $a + (b + c) = (a + b) + c$ und (6) $a.(b.c) = (a.b).c$;

geht ein in die Addition und Multiplikation koppelnde *„Distributivität"* als

) $(a + b).c = a.c + b.c.$

[19] *A. Speiser,* Theorie der Gruppen von endlicher Ordnung, 2. Aufl. Berlin 1927, Kapitel und 7. Kapitel.

[20] *M. Steck,* Proklus Diadochus und seine Gestaltlehre der Mathematik, Nova ta Leopoldina, Neue Folge, Bd. 13. – Jhg. 1943, Nr. 93, S. 131–149.

Die Symmetrie geht ein in die als Umkehroperationen der Addition bzw. Multiplikation erklärte Subtraktion bzw. Division in der Form:

Sind a und b reelle Zahlen, so ist auch x = y *eine* reelle Zahl als

$$(8)\ \begin{cases} a + x = b \\ a + y = b \\ x = b - a = y \end{cases} \quad \text{und} \quad (9)\ \begin{cases} a.x = b \\ a.y = b \quad \text{mit } (a \neq 0 \\ x = b : a = y. \end{cases}$$

Die Symmetrie geht sogar ein in die Definition der Zahl *„Null"* in der Form

$$(10)\ \begin{cases} a = a + 0,\ b + 0 = b \\ 0 = a - a,\ b - b = 0 \end{cases} \text{mit } a \neq b. \quad \text{und} \quad (11)\ \begin{cases} a.0 = b.0 \\ \text{mit } a \neq b. \end{cases}$$

Die Symmetrie geht ein in die Definition der *„Einheit"* als

$$(12)\ \begin{cases} a_n + 1 = a_{n+1},\ b_m + 1 = b_{m+1} \\ 1 = a_{n+1} - a_n,\ 1 = b_{m+1} - b_m \end{cases} \quad \text{und} \quad (13)\ \begin{cases} a.1 = b.1 \\ \text{nur für } a = b \quad \text{usw.} \end{cases}$$

Auch für die Algebra, für den Aufbau der komplexen Zahlen als Zahlenpaare im Sinne *Hamiltons* und für die Deutung des Imaginären durch *Gauss* lassen sich solche Symmetriegesetze aus der Anschauung und an schaulichen Bedeutung des $i^2 = -1$ angeben, welche die komplexen Zahlen als „Fortsetzung" der reellen vollständig kennzeichnen. Schon der Ansatz einer Gleichung erfolgt nach Funktionalgesetzen des Symmetrischen, das wir der Anschauung verdanken. Für die Gruppentheorie ist der anschauliche Symmetriegedanke im ersten Ansatz, für die „Darstellung" und für die Gewinnung der Ergebnisse fundamental usw.

Ich habe dabei den Ausdruck *„Symmetrie"* im obigen Sinne und damit auch ganz in demjenigen gebraucht, den *Kant* in der „Einleitung" zur „Kritik der Urteilskraft" durch die Angabe des Gegenstands-*„feldes"* einführt; und ich habe diesen Ausdruck auch in dem allgemein geistigen Sinne in Anspruch genommen, den *Andreas Speiser* einmal so formuliert hat[21]: „Der Ausdruck *‚Symmetrie'* bedeutet ein Zusammenstimmen verschiedener Teile eines Ganzen. Symmetrien findet man überall, wo Geistiges sich in der Materie manifestiert" ...; man findet sie auch in der Mathematik, wo der menschliche Geist sich selbst betrachtet. „Die Symmetrien wirken unmittelbar *ohne Dazwischentreten des Verstandes; es muß also in ihrer Aufnahme eine Fähigkeit der Seele zur Geltung kommen, welche ihr wohlbekannt ist, die sie sich nicht erst mühsam einüben muß."*

„Das symmetrische Gebilde", im Sinne des ursprünglichen Symmetriebegriffs der Geometrie als „Spiegelung" einer geometrischen Figur an einer Achse (Axialsymmetrie) oder an einem Punkt (Zentralsymmetrie) – Anschauungen, die mit den *Goethe*schen Urphänomenen unmittelbar zusammenhängen und sich mit ihnen berühren – „wird wegen seiner schönheiterzeugen

[21] „Über Symmetrien in der Ornamentik" (Die mathematische Denkweise, Züric 1932, S. 15 ff.).

n Kräfte aufgesucht und studiert. Das hat man in allen Epochen der Kunst-
te getan und viele theoretische Werke geben davon Zeugnis[22]".
Gerade durch das anschauliche Sein dessen, was wir „Symmetrie" nennen, kt die Mathematik mit ihren Gebilden und deren Gesetzlichkeiten in die nittelbare Nähe der Kunst. „Den Gipfelpunkt dieser ganzen Mathematik let *Keplers ‚Harmonice Mundi'*, wo mit den Mitteln der Symmetrien der Geometrie und der Harmonien in der Musik der Bau des Weltalls er- indet und beschrieben wird. *Aber mit diesem Werk bricht alles ab, es nmt die moderne Mathematik, die sich von der Kunst abwendet und die derne Kunst,* die, zum mindesten offiziell, *von Symmetrien nichts mehr ssen will*[23]."

Aus der Idee der Symmetrie als einem Ordnungsgesetz des Geistes über- ıpt entnehmen wir in unmittelbarer innerer Anschauung die Gesetze des umlichen und auch die des Zahlenmäßigen, des Geometrischen und des thmetischen, des Mathematischen also selbst. Nur durch Anschauung ist s diese Idee als eigenständiges Ordnungsgesetz unseres Geistes zugänglich. e Anschauungen, welche, wie die der Symmetrie, die geistige Ordnung r Mannigfaltigkeit mathematischer Gebilde als Sinngebilde ermöglichen, t es zu erforschen und zu entdecken.

## V.

Nur eine innere Einkehr wird bewirken können, daß es zu einer grund- zlichen geistigen Umkehr im Sinne der „wahren Weltweisheit" unseres *nt*-Wortes kommt, und daß die heute vorherrschende Denkweise aus der ıthematik verschwindet. Die heutige Mathematik ist in eine Reihe von nkschematen verflacht und auseinandergefallen. Reine Begriffsgebäude sind *Leerformen* des Geistes ohne inhaltlich sinnvolle Gegenstandsbezüge, ohne genständliche Seinsart überhaupt, ohne Sinn und Sinnhaltigkeit, ohne Be- ıtung und Bedeutungstiefe. In einer schematisch-formalen, abstrakten rdnung" des Nur- und Ausschließlich-Begrifflichen sieht man das Ganze. ın weiß nicht mehr, daß es *Ordnung* von Nurbegrifflichem gar nicht im entlichen Sinne geben kann. Wo Ordnung, in welcher Gestalt auch immer, Begründungs- oder Wahrheitsordnung, als Stil- oder Schönheitsordnung,

---

[22] Ibid. S. 15/16.
[23] Ibid. S. 16. — *Keplers* „Harmonice Mundi" liegt jetzt in der mustergültigen einischen Ausgabe von *Max Caspar* vor (Johannes Kepler, Gesammelte Werke, . VI, München 1940). Zur Erschließung dieses Werkes hat *Caspar* ebenfalls rbildliches geleistet durch seine deutsche Übersetzung (Johannes Kepler, Welt- rmonik, übersetzt und eingeleitet von *Max Caspar,* München-Berlin 1939).

als Gliederungs- oder Aufbauordnung, als Ansatz- und Durchführungsord-nung, als Thema und Variation sein soll, da umfaßt sie immer *beide Teile* des menschlichen Geistes. Sie umschließt Anschauung und Begriff in ihrem ersten ungeteilten Sein, Form und Inhalt in ihrem ungetrennten Wesen, Gefüge und Gestalt in der unzerlegten Einheit des konstruktiven Aufbaus, Subjekt und Objekt im Zusammensein in Kunst und Erkenntnis, Sein und Sinn in der Unteilbarkeit und Ganzheit ihres Wesens, Gott und Welt in ihrem gegen-seitigen ideellen Bedingtsein.

Die Ideenforschung in der Mathematik als Erforschung der Anschauungen, die uns erst den Begriff „vermitteln", wird eine Erforschung der mathemati-schen *Gestalt* schlechthin sein müssen. Die Aufgabe ist groß und ihr Ziel ist hoch gesteckt. Möge sie von allen Einsichtigen im Sinne des deutschen ideali-stischen Geistes in Angriff genommen und endlich durchgeführt werden. Wir suchen das Ganze. Wir suchen die Idee. Wir suchen die Anschauung, die erst den Begriff im Sinne einer synthetischen Konstruktion a priori möglich macht.

# UNSER VERHÄLTNIS ZUM GRIECHENTUM ALS METAPHYSISCHES PROBLEM

*Von Hans Heyse, Göttingen*

## I.

## WESEN UND FORMEN DER TRANSZENDENZ IHR GRIECHISCHER AUSDRUCK

Wir beschreiben, wichtigste Ergebnisse unserer Untersuchung voraus-
nmend, zuerst den Horizont, in dessen Entwurf das Griechentum in der
nnungsgeladenen Einheit seiner geistigen und geschichtlichen Manifesta-
nen sein Wesen formt und verwirklicht.

Einen Horizont entwerfen heißt, das umgrenzende, „definierende" Prinzip
zen, aus dem ein „Gegebenes" in seinem Wesen begriffen wird. Das ge-
ieht in einem höchsten Sinne, wenn der Mensch, das „Gegebene" seines
seins wie seiner Welt überschreitend, „transzendierend", den umfassen-
en Zusammenhang zu erringen sucht, kraft dessen er das Vereinzelte und
rstreute bindet und mit Sinn erfüllt. Wir nennen diese menschliche Ur-
haltungsweise, in welcher der Mensch in der Entdeckung jenes Umfas-
deren sich selbst und die Welt zu gewinnen oder zu überwinden strebt:
anszendenz.

Im Begriff der Transzendenz erkennen wir das ursprüngliche Prinzip, das
mal die Idee einer Daseins- und Weltauslegung überhaupt, sodann aber
verschiedenen möglichen Formen von Daseins- und Weltauslegung be-
indet. Durch das Prinzip der Transzendenz bringen die Völker und Völker-
ppen durch ihre geistigen Repräsentanten ihre tiefsten Intentionen zum
sdruck, konstituieren sie jenes „Umgreifende", in dessen Horizont sie sich
bst im Denken und Tun erfassen und verwirklichen. Das ist der Sinn des
ortes Nietzsches: „An ihrer Metaphysik erkennt ihr die Völker."

Wenn – um andeutungsweise einige Beispiele zu geben – die Transzendenz
Sinne des Taoismus in der Konzeption einer „Ordnung" besteht, die
nmlisch und irdisch zugleich ist, wenn im Buddhismus die Transzendenz
Ziel findet im Nirwana, in dem Dasein und Welt aufgehoben und über-
nden sind, wenn in der Religion des Alten und Neuen Testaments Dasein
d Welt transzendiert werden, um deren Wesen in dem allmächtigen Willen
s transzendenten Gottes und Herrn zu erfassen: so gewinnt solchen Formen
r Transzendenz gegenüber diejenige, die durch die Griechen begründet
rd, eine ganz eigentümliche Gestalt. Sie konstituiert sich in jener Idee des
nzen, kraft deren wie in einem idealen Medium (vgl. Platon, Timaios

50 E), das „Gegebene“ zu dem „wird“, was es in seinem verborgenen Grund „ist“. Die Idee des Ganzen ist das Richtmaß, nach dem das „Gegebene“ sic richtet, durch das es in einen adäquaten Zusammenhang gebracht und dam in seinem selbsteigenen Wert und Wesen offenbar wird. Das bedeutet: de menschlichen Daseinshaltung, die durch die Transzendenz diese Idee de Ganzen setzt, erschließt sich – zum ersten Male in der Geschichte der Mensch heit – der Logos als das Dasein und Welt auslegende Prinzip.

Denn das ist die Definition des Logos (des Wissens, der Vernunft): de idealen Raum zu entwerfen und zu umgrenzen, in dem das „Gegebene“ u die Achse des Ganzen schwingt, in seiner Wert- und Wesensordnung sichtba wird – unter der Form des Kosmos erscheint.

So präzisieren wir die griechische Form der Transzendenz durch jene Prin zipien, die bis in die Wortprägung hinein eminent und unnachahmlich grie chisch sind: durch die *Idee des Logos,* kraft deren der Mensch sich selb wie die Welt in den Beides vereinigenden und bindenden Bezügen des *Ko mos* sucht und entdeckt. Sofern er jene verfehlt, entschwinden ihm diese. Da ist der Ausdruck dafür, daß er sich dem Wesenlosen überantwortet.

## II.

## VOM WESEN DES GRIECHENTUMS
### *MYTHOS UND LOGOS*

Wir haben hiermit diejenige das Wesen des Griechentums begründend Form der Transzendenz umschrieben, die durch die Philosophie, zumal se Heraklit (vgl. Diels[3], B 1, 30, 50) geprägt ist. Dem Logos der Philosoph geht Mythos voraus. Dieser ist aber von jenem nicht dadurch unterschieden, da dem Mythos die Phantasie zukäme – *als gäbe es eine kühnere „Einbildung kraft“ als die, die sich die Form des Logos gibt und durch ihn die Wirklich keit entdeckt!* Der Mythos ist auch nicht sein unzulänglicher Vorbote, sonder der griechische Mythos ist der der erste und sinnfälligste, stets maßgebend Ausdruck ebendesselben Urwesens der Transzendenz, in dem die griechisch Philosophie gründet. Darum besteht das Wort J. Burckhardts zu Recht, wona „das Wesentliche des Griechentums sein Mythos (ist)“.

Wie aber ist dieser zu erfassen? Unsere Aufgabe geht nicht dahin, obgleic es wichtig wäre, die mannigfaltigen volkstümlichen Ausprägungen des gri chischen Mythos zu beschreiben, etwa wie er sich darstellt bei den Hirten i Messenien, den böotischen Bauern, den delischen Fischern, den athenisch Handwerkern. Vielmehr fragen wir – das Problem aufs äußerste ko zentrierend – nach jenem Wesen des Mythos, das die höchsten Manifestati nen des griechischen Geistes und Lebens, die Schöpfungen Homers und d

giker, die Wunderwerke der Statuen und Tempel, die Philosophie bis zu rates, Platon, Aristoteles beseelt.

)er Urakt der Transzendenz, in dem der griechische Mythos entspringt, vinnt seinen ersten Ausdruck in der olympischen Zeus-Religion[1]. Der Herr-aft des Zeus geht die anderer göttlicher elementarischer bzw. titanischer chte vorher. In dem Kampf der alten und neuen Götter, mit dem Sieg Olympier gewinnt der griechische Mythos in Homer und Hesiod Gestalt. der Ausbreitung der Dionysos-Religion lebt der Kampf wieder auf, um ler attischen Tragödie des fünften Jahrhunderts, aber auch – auf spezifische ise – in der griechischen Philosophie aufs neue eine mit höchster innerer nnung geladene Harmonie zu erzeugen. Was aber ist es, was in dem npf der alten und neuen Götter, ebenso in dem Einbruch der dionysischen igion und ihrer Begegnung mit der olympischen, apollinischen geschieht? s liegt diesen unerhörten Ereignissen zugrunde? Immer handelt es sich die Zentralidee, nämlich um die Verwirklichung jener Form von Transzen-z, kraft der die Anschauung des Kosmos gewonnen wird. Was wird also erwunden"? Diejenigen elementarischen Gewalten, zu denen die Titanen, auch Prometheus, wieder in einem anderen Sinne Dionysos gehören, die oncreto sich darstellen als die Mächte der Erde, der Zeugung, des Blutes, Wachsens und Vergehens, der Geburt und des Todes, deren Wesen l Erscheinungsform magisch ist. In ihrer Transzendierung aber den diese Gewalten und Mächte nicht aufgehoben oder verneint, dern *verwandelt.* Sie bleiben in dieser Verwandlung erhalten. in-n sie der olympischen Ordnung einbezogen werden, dergestalt, daß das nzenlose, vielfältig sich wandelnde Elementarische, das das Werden ein-ießt, unter der Form des Maßes, der Ordnung – als Kosmos angeschaut d, dessen sichtbare Gestaltungen die olympischen Götter sind. So aber stehen wir, daß es irrig wäre, den griechischen Mythos anthropomorphi-ch zu deuten. *Vielmehr ist es ein und derselbe Urakt der Transzendenz, ft dessen das Elementarische in der Gestaltenfülle des olympischen Kos-s überwunden und gelichtet wird und kraft dessen die griechische Natur-age, die als solche Möglichkeit ist, ihre Aktualität, d. h. ihre Form und altliche Kraft gewinnt.* Indem die Götter und das Göttliche dem Genius Griechentums unter der Form des Kosmos zur Anschauung kommen, reift es diese kosmischen Mächte, erfüllt es mit ihnen sein Dasein, um zu den, was es ist, um sich dadurch zum geschichtlichen Volk zu gestalten.

[1] Zur griechischen Religion vgl. insbesondere die Schriften von W. F. Otto, auch von Kerényi. Nietzsche hat der neuen Betrachtung die tiefsten Impulse gegeben. – Auf umfassenden Darstellungen von Kern, Murray, Nilsson, Wilamowitz kann nur gewiesen werden.

So haben wir das Wort Schellings zu verstehen: daß mit der griechische Götterwelt die ganze griechische Geschichte gegeben ist – die ganze grie chische Geschichte, ihr Reichtum und ihre Fülle, ihre Krisen und Katastrophen.

Denn indem der griechische Mensch im Urakt der Transzendenz die An schauung des sein Dasein wie die Welt lichtenden olympischen Kosmos ge winnt, bringt er sich selbst vor die beiden Grundmöglichkeiten: wissend di wahren Ordnungen zu entdecken, wissend in den Bezügen des göttliche Kosmos zu stehen, um hierdurch sein Wesen zu erfüllen und sein Heil z erfahren – oder nichtwissend, durch Hybris freveInd, das Göttliche und Kos mische zu verletzen, um hierdurch seinen Untergang herbeizuführen. Die ist die metaphysische Situation des griechischen Menschen, die das Them der großen Schöpfungen des griechischen Geistes und Lebens ist.

Worauf beruht diese wurzelhafte Einheit der höchsten Manifestationen de griechischen Daseins? Es ist derselbe Urakt der Transzendenz, durch den d olympische Kosmos als das Dasein und Welt lichtende und ordnende Prin zur Anschauung kommt, durch den also der griechische Mythos sich darstel – durch den zugleich der Gedanke des Logos ermöglicht wird. Denn d Logos bringt eben das zu neuer Prägnanz, was mit jener Anschauung gegebe ist; er ist die gedankliche Form des Kosmos als die Dasein und Welt „bir dende" Gesetzlichkeit. Darum sind Mythos und Logos nicht nur aufeinande bezogen und aufeinander angelegt, sondern haben ein und denselben göt lichen Ursprung. Dies aber ist das Einzigartige des Griechentums, das, kaum je begriffen, nie wieder erreicht oder verwirklicht worden ist. Mythos un Logos, bzw. Religion, Kunst und Philosophie, bringen nicht eine „doppelt Wahrheit", sondern ein und dieselbe Wahrheit, die zugleich das Grun prinzip der geschichtlichen Existenz ist, zum Ausdruck.

### *Die Einheit des griechischen Kosmos*

Wir verstehen den griechischen Mythos der olympischen Religion als d Form der Transzendenz, kraft der die elementarischen Mächte, die Urgewa ten des „Unbegrenzten" und des Schrankenlosen in uns und außer uns unt der Form der „Grenze", der gestalthaften Ordnung angeschaut und bezwu gen werden, kraft der das Chaos Kosmos wird. Die olympischen Götter e scheinen als die das Chaos lichtende, Maß und Ordnung setzende kosmisch Gestaltenfülle. Indem der griechische Mensch seine Götter sucht und walte läßt, sucht und entdeckt er sich selbst und die Welt als in den göttliche Bezügen des Kosmos stehend. Sofern er blind gegen sie ist und sie zurüc weist, erlischt ihm der Glanz der Welt, überantwortet er sich dem Dunk und dem Wesenlosen. Chaos und Kosmos, Gestaltlosigkeit und Gestalt, d Grenzenlose und die Grenze, das Dionysische und Apollinische: durch die

l entsprechende Bezeichnungen wird zum Ausdruck gebracht, daß der mpische Kosmos nicht schlechthin und an sich besteht, sondern die Tiefen-ıension des Chaos zu seiner Grundlage hat – gleichwie die Götter in der ıdigung der elementarischen Gewalten, der Giganten und Titanen, ständig ordnendes, ihr „kosmisches" Wesen und Dasein bezeugen. Darum aber die menschliche Haltung, die sich dem Göttlichen öffnet und es walten t, nicht die des *„Glaubens"*, der eine völlig verschiedene Konzeption von t, Dasein und Welt zu seiner Voraussetzung hat. Vielmehr „erscheinen" Götter als die Dasein und Welt erhellenden Mächte, die eben damit zu-ch im Bewußtsein „aufstehen" (Schelling), die daher „gegenwärtig" sind. s bedeutet: die Götter sind dem Menschen in der Haltung des *Wissens* e, das hierdurch seinen unendlich tiefen und weiten, eminent griechischen n gewinnt, das sich etwa im „Seher" darstellt und das die Voraussetzung griechischen Philosophie ist. So aber ist es das Wesen des Menschen, ıdig vor die Grundmöglichkeiten des Chaos und des Kosmos gestellt zu ı, sie im Nichtwissen oder Wissen zu verwirklichen und damit seine Exi-ızbahn zu bestimmen, sein Schicksal zu vollziehen. Das Schicksal ist daher ı blindes Fatum, sondern selbstgewirktes Faktum. Das zeigen die leuch-den Gestalten der Ilias, die ohne das schicksalkundige Wissen nicht Heroen en. In seinem Abschied von Andromache weiß Hektor um Ilions Unter-g, und so spricht Achill, sein Dasein als heroisches und tragisches wissend ılend, im Glanz des Sieges von dem eigenen nahen Tod. In einem ande-Zusammenhang wird in der Odyssee der Gedanke einer äußeren Schik-g zurückgewiesen. Durch die „Schuld" des Nichtwissens, der Torheit ıffen sich die Menschen selber ihr Elend. Das Nichtwissen ist in Aigisthos, „kundig" des schweren Gerichts gleichwohl „heilsamen Rat" verschmäht, existenzielle Macht des Frevels, die seinen Untergang bewirkt (Odyssee I 43). Solche Zusammenhänge liegen der aischyleïschen wie der sophokleï-en Tragödie zugrunde. So wird in den „Persern" das unfaßbare Ge-ehen, dem das Perserheer bei Salamis erlegen ist, dadurch offenbar, daß xes, „unwissend", als „Tor", „zerstörten Sinnes", „schlechtem Rate fol-d", die Grenzen seiner Macht, ja der göttlichen Ordnungen überschritten damit sein und des Perserreiches Unheil mit innerer Notwendigkeit her-geführt hat.

•

us demselben „kosmischen" Geist, den die Religion, die Tragödie wie die ende Kunst, so die Akropolis des fünften Jahrhunderts, atmen, haben wir griechische Philosophie zu verstehen. Unerhört sind ihr Eingangsworte, etwa aus dem Munde des Anaximandros durch die Zeiten dringen. Es ist, faßte er den Gesamtinhalt des Mythos in die Form des Logos, indem er,

anscheinend zum ersten Male, den philosophischen Sinn des Wortes Kosm prägt. Das Grenzenlose, das als das Göttliche bezeichnet wird, ist der U grund aller Welten (Diels [3] A 9, A 15), und diese seien die sichtbaren Gött (A 17). Das auf solchem Urgrunde beruhende kosmische Geschehen unterlie einem Ordnungsgesetz, dessen begrenzendes und richtendes Prinzip die Ze ist (A 9). Aus dem Horizont des Kosmos wird sodann durch Parmenides w durch Heraklit das menschliche Dasein in begrifflicher Schärfe ausgelegt a das Wesen, das sich im Wissen dem „Sein" (der Welt der Wahrheit) öffne im Nichtwissen dem „Schein" (der Welt der Doxa) verhaftet ist. Diese u die hiermit zusammenhängenden Grundbegriffe – auf deren geschichtlich und systematische Entwicklung wir im Rahmen dieser Skizze nicht eingeh können – werden in neuer Tiefe und Weite gefaßt durch Platon.

Platon schildert, zu Anfang des siebenten Buches der Politeia, im Höhle gleichnis, die Daseinssituation des Menschen: wie dieser den Grundmöglic keiten des Nichtwissens und des Wissens, der Doxa und der Wahrheit, d sich Verschließens und sich Öffnens, dem Schein und dem Sein anhei gegeben ist, wie er eine „Umwendung" zu vollziehen hat, um von dem ein zu dem andern zu gelangen, wie diese „Umwendung" ein höchster Akt d Überwindung ist. Daß die „Umwendung" geschieht oder nicht geschieht, d die Polis ihr Wesen bindet an die Idee der Gerechtigkeit als des ordnend Gesetzes, welches in jener Transzendenz begründet ist, in der die Idee d Guten als das überragende Prinzp des Kosmos gewonnen wird: darauf beru Heil oder Unheil der Polis. So verstehen wir die existenzielle Bedeutung v Wissen, Wahrheit, Erkenntnis, Logos. Sie sind die Formen der Dasei haltung, in denen die „Umwendung" vom Gestaltlosen zum Gestalthafte vom Unbegrenzten zum Begrenzten vollzogen wird, in denen das Das sich dem durchdringenden Licht und allbeherrschenden Gesetz des Kosm öffnet.

Wenn die äschyleische Orestie das Wesen der „geschichtlichen" Existe der Polis im Sinne des Mythos erwachsen läßt aus den Grundmöglichkeit des Menschen, aus dem Walten und Wirkenlassen der göttlichen Ordnung des Kosmos, ihrem „Gleichgewicht": so wird eben dieses „Gleichgewich von Platon in der Idee der Gerechtigkeit neu gefaßt und in der „kosmische „kosmosbildenden" Idee des Guten neu begründet durch den Logos. Di Neufassung und Neubegründung ist deswegen notwendig, weil die griechis Geschichte den Mythos, die in ihm gegebene göttliche Ordnnung des Kosm die in Wahrheit ihre Bedingung ist, zerstört hat. Aus dieser äußerst Situation entspringt das Philosophieren der Sokrates, Platon, Aristoteles u gipfelt darin: *das Wesen und die Substanz des Mythos durch die neue Fo des Logos für das Leben in den wahren Kosmos zu retten.* Wenn also Plat

Dichter aus der Polis verbannt wissen will, so drückt sich darin einmal die sicht aus, daß die Formen des Mythos zu Scheinformen geworden sind eben damit den Gehalt des Mythos gefährden, sodann die Radikalität Forderung, diesen Gehalt durch den Logos für die geschichtliche Existenz erneuern. Das ist zugleich der Sinn des Wortes, das Platon in den „Ge-en" ausspricht, wonach das Leben und die Geschichte der Polis die wahre gödie sei[1a].

*

aß in derselben übergreifenden Einheit, die sich dem Logos als Kosmos stellt, wie die Religion, die Kunst, die Philosophie, so die Wissenschaft ründet ist, möge aus zwei Beispielen erhellen.

us dem kosmischen Horizont des griechischen Gesamtdaseins haben wir Geschichtswerk des Thukydides zu verstehen, in dem es um Sein und ergang der Polis geht. Wir gewahren mit immer neuem Erstaunen, wie für diesen durch und durch „realistischen" Denker im Gang der Ereig-e selbst die unfehlbaren Gesetze abzeichnen und zur Wirkung bringen, Ausdruck des Dasein und Welt bindenden göttlichen Kosmos sind. Sie nicht die Setzung eines „außen" stehenden Richters, sondern sie sind der druck des im Geschehen selbst sich manifestierenden Logos, bzw. der tigen Kraft oder Ohnmacht des Menschen, im Handeln und Tun das etz des Kosmos zu vollstrecken, damit die geschichtliche Dauer der Polis rringen oder zu verfehlen. So aber liegt über diesem Werk der Schatten Schwermut; selbst noch im Abglanz des Lichtes, läßt es den Untergang Griechentums ahnen. Denn, entgegen dem Grundgesetz ihres Denkens Tuns, erkennen die Griechen bzw. die einzelnen Poleis den sie binden-panhellenischen Nomos nicht an. Die einzelne Polis ist blind gegen ihn. um aber stürzen so viele „Städte", so wohl gesiedelt, in den Frevel (vgl. pus in Kolonos, Vers 1515 ff.). Darin besteht die weltgeschichtliche Krisis Griechentums. Der griechische Weg durch die Geschichte gleicht einer nen Wanderung auf einem schmalen Hochgebirgsgrat, auf dem sich im nz und in der Fülle des Lichts die Wirklichkeit in funkelnder Klarheit hließt – auf dem jedes Nachlassen der geistigen und lebendigen Kraft hbedeutend ist mit Sturz und Untergang. Hellas vollendet sein Geschick dem kosmischen Gesetz, das es entdeckt hat und nach dem es an-eten ist.

ie die Geschichte bzw. „Geschichtswissenschaft", so ist auch die „Natur" „Naturwissenschaft" in jener Form von Transzendenz begründet, welche Idee und das Gesetz des Kosmos als das bindende und definierende Prin-

---

[1a] Vgl. hierzu des Verfassers „Idee und Existenz", 1935, Seite 43.

zip der „Erscheinungen“ (φαινόμενα) entdeckt. Ein Blick auf das Wese
der griechischen Geometrie möge die Analyse dieses Problems vorbereiten
Zweifellos hat die vorgriechische Geometrie (etwa der Ägypter, Babylonie
auf empirisch-induktiven Wege eine große Fülle von Kenntnissen gesammel
ohne daß hieraus die Wissenschaft der Geometrie entsprungen wäre od
entspringen konnte. Diese, d. h. die Verwandlung von Kenntnissen in E
kenntnis, ist die Schöpfung der Griechen. Sie entspringt der beschriebene
Form von Transzendenz, die hier auf ein spezifisches Gebiet, eine spez
fische Sphäre restringiert ist. So vollzieht etwa Euklid die „Umwendung
von den Einzelkenntnissen zu dem Ganzen, zu dem System von Bedingunge
kraft dessen sie „gebunden“ und das heißt begründet werden. Das ist d
Formulierung der deduktiven Erkenntnis bzw. der Axiomatik. Analoges g
von der aristotelischen Theorie des Syllogismos. Sie formuliert die Bedingu
gen, unter denen zwei Begriffe gemäß ihrer Relation zu einem und der
selben Ganzen, als dem „Vermittelnden“, verknüpft werden können. D
in der Transzendenz gründende Ganze ist das Primäre. Es ermöglicht alle
erst das „Urteil“ wie den „Begriff“. Hieraus erhellt der metaphysische U
sprung der Logik, ihr „ontologischer“ wie ihr „formaler“ Sinn. – In d
Politeia und in den Nomoi stellt Platon der Astronomie seiner Zeit die Au
gabe, die scheinbar ungeordneten Planetenbewegungen durch das Prinzip d
Idee so zu erklären, daß sie als geordnete Bewegungen begriffen werde
Das bedeutet: es ist das definierende Ganze (System) „zugrunde zu lege
das „die Phänomene rettet“, indem es sie durch ihr Gesetz bindet und b
gründet, dergestalt, daß aus der Erkenntnis der wahren Bewegungen zuglei
der Grund der scheinbaren erhellt. Diese von Platon gestellte Aufgabe wi
innerhalb der der Antike gegebenen Möglichkeiten von Aristarch von Sam
(280 v. Chr.) und Seleukos von Seleukeia (150 v. Chr.) durch den Gedank
des heliozentrischen Systems gelöst. Die platonische Problemstellung wi
durch den Kommentar des Simplicius zur aristotelischen Himmelskunde c
Tradition übergehen, um in Kopernikus ihre epochale Formulierung zu find
– um in der „kopernikanischen Wendung“ Kants als das innere Prinzip sein
Philosophierens begriffen zu werden. – So ist es die griechische Id
des Kosmos als der allwaltenden Gesetzlichkeit des in sich differenziert
Ganzen und der mit ihr gesetzten Begriffe wie Wissen und Nichtwiss
Wahrheit und Unwahrheit, „Sein“ und „Schein“ u. a. m., welche die B
gründung der Naturwissenschaft ermöglichen[1b].

[1b] Eine Einführung in das Ganze des Griechentums gibt auf der Grundlage
gegenwärtigen Standes der wissenschaftlichen Forschung das Buch von W. Kra
„Die Kultur der Griechen“, 1943 (Sammlung Dieterich).

us den geschilderten Beispielen und ihrem Zusammenhang erhellt, daß griechische Idee der Transzendenz, die den Kosmos entdeckt und in einem demselben Urakt den Mythos und den Logos als dessen anschauliche gedankliche Form hervorbringt, eben damit der Quellgrund der Wahrheit der Einheit aller Manifestationen des griechischen Geistes und Lebens ist. ch ein Kosmos, in dem die weltweiten Gegensätze zur spannungsreichsten monie gefügt sind, in dem das Ganze der Wirklichkeit vom Glanz des mpischen durchstrahlt und damit geheiligt ist, in dem die Philosophie und Wissenschaft und die Kunst nicht den Widerspruch, sondern das wahrste gnis des Göttlichen bilden!

## III.

## ABENDLÄNDISCHE ENTSCHEIDUNGEN

### *DAS PROBLEM*

Iit der Zeitenwende konstituiert sich, durch gewichtige Ereignisse voreitet, eine neue – die abendländische Daseins- und Weltauslegung. Sie ihren Quell und Ursprung in jener Urverhaltungsweise der Transzendenz, in dem Glauben an den transzendenten Gott, als den Schöpfer und Herrn, von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, die Normen für den Menschen in der Zeiteit und Endlichkeit, wie für „diese Welt" und „diesen Kosmos" gewinnt. em die abendländischen Völker dieses Prinzip der Transzendenz übermen, sich zu den Trägern der mit ihm gesetzten Normen machen, sie alten und umgestalten, ihnen gemäß ihre Überlieferungen verwandeln: ründen und entwickeln sie das abendländische metaphysische Bewußtsein den bestimmenden Horizont ihres geschichtlichen Daseins.

ı diesem Prozeß erfüllt das Griechentum eine entscheidende Funktion. die überragende ideenprägende und gedankliche Macht, die den „Erds" kulturell beherrscht oder beeinflußt, ist es für die Konstituierung des ndländischen metaphysischen Bewußtseins unentbehrlich. So ist die Notdigkeit selbst am Werke, wenn das Griechentum kraft der neuen Urverungsweise der Transzendenz rezipiert und ihren rangobersten Normen äß in ein ideelles und formendes Prinzip der abendländischen Daseins- Weltauslegung umgewandelt wird. Dies ist die weltgeschichtliche Meorphose, in der sich das Griechentum als ein Aufbauprinzip des Abendles entfaltet. Durch dieses bis heute sich immerwährend erneuernde Gehen wird der metaphysische Horizont der abendländischen Philosophie. Einzelwissenschaften, der humanistischen Bewegungen, ja der abendlischen Geschichte entscheidend mitbestimmt. Wenn dies als die „provitielle Bedeutung" des Griechentums für das Abendland bezeichnet wird:

so resümiert diese Formel zwar nicht das „Wesen", wohl aber in der Tat di gesamte abendländische Interpretation des Griechentums.

Versuchen wir, die hiermit gestellten Fragen kurz und prägnant zu formu lieren und zu beantworten!

## *Das allgemeine Verhältnis der abendländischen Metaphysik zur griechischen Philosophie*

Die großen Repräsentanten der abendländischen Metaphysik, Augustinu Thomas von Aquin, Hegel, stimmen darin überein, daß es ihnen um d Daseinssituation des abendländischen Menschen in der abendländischen We geht, daß ihnen die gemäß dem Prinzip der abendländischen Transzende verwandelte griechische Philosophie das vornehmste Mittel der Auslegun dieser Daseinssituation ist.

Wenn Augustinus die platonischen Ideen als die Formen des göttliche Verstandes interpretiert, denen gemäß der göttliche Wille die Wirklichke aus dem Nichts erschaffen hat, so ist diese Deutung des Platonismus, d Thomas übernimmt und die in der neuen Zeit maßgebend ist, paradigmatis für die Einbeziehung der griechischen Philosophie in den Gang des aben ländischen Denkens. Die griechische Philosophie steht im Dienst des dur das neue Prinzip der Transzendenz geschaffenen metaphysischen Bewuß seins. Sie ermöglicht es, die ideellen Formen und Formenzusammenhän nachzuzeichnen und zu erläutern, die durch Gott in der Schöpfung der Wir lichkeit aufgeprägt sind. Darauf beruht die geistige Autorität der griechische Philosophie, die ihre ständige Gegenwart verbürgt: ist sie doch die For der Wirklichkeit, damit die Philosophie schlechthin! Freilich – hiermit i zugleich die Möglichkeit gesetzt, daß die griechische Philosophie, als die Phil sophie überhaupt, eines Tages in der Wirklichkeit selbst erforscht und dam als historisches Gebilde entwertet wird!

Diese Möglichkeit gewinnt ungeahnte Aktualität in der Metaphysik Hegel der die abendländische Interpretation der griechischen Philosophie gleichsa potenziert. Für ihn ist, wie für Augustinus und Thomas, das Prinzip d abendländischen Transzendenz die Norm, gemäß der die griechische Philos phie gedeutet, bewertet und in das Bewußtsein der abendländischen Völk aufgenommen wird. Ihre Umwandlung ist nach Hegel deswegen notwendi weil im Prinzip der abendländischen Transzendenz die Wirklichkeit als solc eine „Transsubstantiation" erfahren hat. Nur durch die entsprechende M tamorphose kann daher die griechische Philosophie der Wirklichkeit gege über adäquat bleiben. Weil nun aber der geschichtliche Prozeß nicht nur je

nalige, sondern die unaufhörliche Veränderung der Wirklichkeit selbst, das trücken des Weltgrundes ist, wodurch jede historische Epoche die jeweils hergehende „aufhebt" und medialisiert: so ist mit dem ständigen Wandel Wirklichkeit der entsprechende der philosophischen Formen notwendig. rdurch wird die nie abschließbare Metamorphose der griechischen Philohie metaphysisch gerechtfertigt. Als historisches Gebilde ist sie „überholt" ur in ihrem abendländischen Gestaltwandel ist sie lebendig!

ndem Hegel als Fortsetzer von Augustinus und Thomas das allgemeine hältnis der abendländischen Metaphysik zur griechischen Philosophie, da- das metaphysische Wesen der griechischen Philosophie bestimmt: setzt innerhalb des abendländischen Horizontes die Maßstäbe und leitenden griffe der abendländischen Interpretation der griechischen Philosophie, des echentums überhaupt, fest – die mit dem Zerfall des Hegelianismus als rch sich selbst evidente", „rein wissenschaftliche" Voraussetzungen von das Griechentum behandelnden Einzeldisziplinen weitgehend übernom- n werden.

## *Die abendländische Metaphysik und die griechischen Grundbegriffe*

Vir versuchen, die Umformung der griechischen Philosophie, ihrer Urwerte l Urbegriffe, durch das neue Prinzip der Transzendenz, die mit der Zeiten- nde beginnt und sich bis heute fortsetzt, in ihren Brennpunkten darzu- len – in der Analyse des neuen Sinnes von Wissen, von Dasein und Welt.

•

)as Wissen, im Griechentum der adäquate Ausdruck derjenigen mensch- en Urverhaltungsweise, die in der Konzeption des Kosmos Dasein und Welt er der Form des Logos auslegt, ist primär ein existenzielles Prinzip, in 1 es zutiefst um den Menschen, seine „Verbindung" mit den göttlichen ügen des Kosmos geht. Die Angewiesenheit der Existenz auf das Wissen ckt sich darin aus, daß an die im Wissen errungene bzw. im Nichtwissen fehlte Wahrheit das Heil oder das Unheil der Existenz geknüpft ist.

)emgegenüber wird in der abendländischen Metaphysik der existenzielle 1 des Wissens verneint. Denn nicht das Wissen, sondern ein ganz anderes nzip, das in der griechischen Philosophie eine geringe Rolle spielt, bestimmt ft der neuen Form von Transzendenz Wahrheit und Unwahrheit, Heil und heil der Existenz: das des *Glaubens*. Das Wissen ist ohne Heilsgewißheit l vermag die „Rechtfertigung" des Lebens nicht zu vollziehen. Aber wes der ube gewiß ist, das gibt er dem Wissen vor, damit dieses es klärt und aus-:. Credo ut intelligam: dieses Wort des Anselm von Canterbury ist ein amtabendländisches Prinzip, das ebenso sehr das Früh- und Hochmittel-

alter wie die neuere Zeit beherrscht. Wenn zwar in dieser das Prinzip de Glaubens preisgegeben zu sein scheint, so bleibt gleichwohl die durch e bedingte existenzielle Entwertung und Reduktion des Wissens erhalten. Da heißt: das Wissen ist bis heute kein existenzielles, sondern existenzferne „theoretisches" Prinzip. So wird eine Kluft aufgerissen zwischen der Theori als Theorie und den Problemen, Nöten, Leidenschaften, Kämpfen, welche di „nichttheoretische" oder „atheoretische" Sphäre, das Leben und das Existieren beherrschen und erfüllen. Ihr Wesen besteht nicht in der „Theorie", sondern in der „Entscheidung", der Tat, zu der aufgerufen wird durch die Verkündi gung, die Prophetie, den Glauben. So etwa drückt M. Weber diesen unte den mannigfaltigsten Formen die neuere Zeit beherrschenden Unterschie aus: um als selbständige Errungenschaft der modernen Wissenschaft zu pro klamieren – was in Wahrheit die letzte Konsequenz gesamtabendländische metaphysischer Prämissen ist.

Das ist das metaphysisch bestimmte Wesen des gesamtabendländische Wissensbegriffs. Durch seine Genesis wird deutlich, daß er den existenzielle Phänomenen gegenüber notwendig inadäquat, daß er von dem griechische Wissenbegriff ebenso verschieden ist wie die abendländische von der griech schen Religion.

•

Analoges gilt von der durch den Glauben vorgegebenen, durch das Wisse ausgelegten Wirklichkeit der abendländischen Metaphysik.

Im Urakt der Transzendenz, der das griechische Wesen bestimmt, stellt si die Wirklichkeit dar in der Idee des Kosmos, als des in sich differenzierte Ganzen, in dem das Dunkle und Elementarische gebändigt und gelichtet wi durch den Logos, das heißt durch das Entdecken und Vollziehen der das U begrenzte begrenzenden Formen und Gesetze.

Kraft des abendländischen Transzendenzprinzips wird eine heteroge Wirklichkeitskonzeption zur Darstellung gebracht. Der Urquell und Urgrun aller Wirklichkeit beruht in Gott, der transzendenten Schöpfermacht, die v Ewigkeit zu Ewigkeit ist, die wie die menschliche Seele bzw. das menschlic Dasein, so die Welt aus dem Nichts in die Wirklichkeit, deren Wesen Ze lichkeit und Vergänglichkeit ist, gerufen hat. Dadurch ist das Wesen v Seele und Welt bestimmt.

Zöge Gott seine schaffende Kraft aus der Seele zurück, so würde sie auge blicklich zu Nichts. In ihrem Erschaffensein aus dem Nichts, in ihrer Kreati lichkeit sind die Urweisen der menschlichen Existenz angelegt: Sünde u Tod, Erlösung und Leben. Denn die Kreatürlichkeit enthält als ständi Grundmöglichkeit das Von-Gott-Verlassensein, dessen existenzieller Ausdru

Angst ist („in der Welt habt ihr Angst"), die Sünde und den Tod -- nso aber die Rettung und Erlösung.

Venn dies das Wesen der Seele als des Kernes des Menschen ist, so ver- ıen wir, daß nichts existenziell wichtiger sein kann, als das Erfahren der ischen Konflikte, die Verzweiflungen und Erhebungen, die aus dem Ver- nis der Seele zu Gott entspringen. Die Kategorien der seelischen Inner- keit, durch welche die Seele ihre Ferne von oder ihre Nähe zu Gott reift: Zweifel, Sünde, Reue, Buße, Liebe, Erlösung – das sind die existenz- immenden seelischen Urverhaltungsweisen und Wirklichkeiten. Darum ist ächst das Wesen der „äußeren" Wirklichkeit, der Natur, der Welt, der ler Seele konzentierten „Innerlichkeit" gegenüber ein Fremdes, Gleich- iges. Mit den Worten Augustinus': Deum et animum scire cupio. Nihilne s? Nihil omnino! Aber bereits durch Thomas, und abschließend durch gel, wird diese „äußere" Wirklichkeit als notwendiges Moment des abend- lischen metaphysischen Bewußtseins begriffen.

Vas wir hiermit in wenigen Strichen gekennzeichnet haben, das ist der ızipielle, nur in Einzelheiten sich geschichtlich wandelnde Sinn der abend- lischen Wirklichkeitskonzeption. An die Stelle des griechischen Kosmos en die abgründig verschiedenen und doch durch die Schöpfung verknüpf- Wirklichkeiten: Gott, Seele (menschliches Dasein), Welt. Sie konstituieren integrierenden Momente des aus dem Wesen der abendländischen Trans- denz notwendig folgenden Wirklichkeitsbewußtseins, das den großen ndländischen metaphysischen Systemen als selbstverständliche Voraus- ung zugrunde liegt. Auch den nichtmetaphyischen Systemen! Indem sie ılich die Seele bzw. den Menschen oder die Welt bzw. die Natur oder les zu ihrer Grundlage machen, erweisen sie sich als Modifikationen der ndländischen Metaphysik, die dadurch charakterisiert sind, daß in ihnen abendländische Wirklichkeitsbewußtsein unter virtueller (oftmals ideolo- her) Erhaltung aller seiner Momente, faktisch auf das eine oder das ere, bzw. das eine und das andere, reduziert wird.

*

Venn, wie der Glaube verbürgt, der Urgrund aller Wirklichkeit in Gott ıht, so kann die Vernunft keinerlei Wirklichkeit denken oder erkennen, e deren „Rückverbindung" mit ihrem Ursprung nachzuzeichnen. Darum eht das zentrale Thema der abendländischen Metaphysik, das ihre Würde ihren Rang bestimmt, in ihrem „pontifikalen" Amt: den Brückenschlag schen den als solchen „gegebenen" abendländischen Wirklichkeiten, vor- mlich zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer, dem „Physischen" und „Metaphysischen" zu vollziehen. Darum gipfelt sie in den Versuchen, Dasein Gottes zu beweisen oder aufzuweisen. In der Gemeinsamkeit des

göttlichen Ursprungs der geschaffenen Wirklichkeiten entdeckt die Vernunf zugleich die Möglichkeit, diese unter sich zu verknüpfen.

Die im Sinne der abendländischen Transzendenz verwandelte griechisch Philosophie ist nun das „bindende" Prinzip, kraft dessen die abendländische Wirklichkeiten verknüpft und damit in ihrem Wesen erkannt werden.

Das geschieht bei Augustinus vermittels des Platonismus. Gott hat gemä den platonischen Ideen, als den Formen des göttlichen Verstandes, Seele un Welt erschaffen. Indem die Vernunft die Immanenz der platonischen Idee in der Seele und der Welt, deren Teilhabe an ihnen aufzeigt, verknüpft si beide mit Gott. In dieser Beziehung gründet zugleich die Möglichkeit de Vernunft, durch den Rückgang in die Tiefen der Seele, des „Subjekts", d. h. zu den platonischen Ideen, die ewigen Wesensformen der Welt, des „Objekts zu entdecken. Das ist ein folgenschwerer Gedanke, der durch den Begründe der neueren Philosophie, Descartes, wieder entdeckt und zur Herrschaft ge bracht wird, der u. a. in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wi in den Schlußkapiteln der Kritik der Urteilskraft wirksam ist[2] und der zah lose „erkenntnistheoretische" Problemstellungen bestimmt[3].

Ohne die augustinischen Grundlagen preiszugeben, entwirft Thomas vo Aquin den metaphysischen Horizont, aus dem die abendländischen Wirklich keiten in ihrer Verknüpfung und in ihrem Wesen offenbar werden vermittel der aristotelischen Philosphie. Die abendländischen Wirklichkeiten stehen i Verhältnis der Schichtung und Stufung. Über der Natur erhebt sich das Reic des Menschen und der Geschichte, das wiederum überwölbt wird von d Herrschaft Gottes. Die Ordnung der Wirklichkeiten findet ihren Ausdru im Zusammenhang ihrer Formen, der, weil die höhere Form die jewei niedere einschließt, durch deduktive Syllogismen aufweisbar ist. Ebenso w der Augustinismus bleibt die thomistische „Ontologie" wirksam. Auch d nicht „neuthomistischen" modernsten ontologischen Systeme sind ohne s nicht denkbar.

Hegel, der die gesamtabendländische Metaphysik aus den Grundmotive der neueren Zeit resümiert, ihre Statik in Dynamik auflöst, schlägt d Brücken zwischen den auch ihm vorgegebenen abendländischen Wirklic keiten vermittels der neuplatonisch gefaßten Idee, dergestalt, daß mit d Entwicklung der Idee die der durch sie umschriebenen Wirklichkeiten selb

[2] Der Unterschied der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernu ist m. E. dadurch bestimmt, daß letztere den augustinischen Platonismus zu üb winden sucht. Näheres darüber in dem in den Kant-Studien Bd. 42, 1942/43, S Anm. 5 angezeigten Buch. – Zur Ethiko-Theologie Kants vgl. den Aufsatz des V fassers in den Kant-Studien Bd. 40, 1935, S. 101 ff.

[3] Daß auch der von J. Locke begründete Empirismus virtuell diesen Zusamme hang als den „Erfahrung" ermöglichenden Horizont voraussetzt, ist evident. (V des Verfassers „Idee und Existenz", 1935, S. 199 ff.).

lgt. Hegels System der Entwicklung stellt sich dar in dem metaphysischen zeß, in dem die Idee, als das Wesen Gottes vor der Erschaffung der Welt, Idee in ihrem Anderssein, zur Natur wird, um in der Idee des Geistes, sich in der menschlichen Geschichte manifestiert, zu sich selbst zu kom-. Wie die metaphysische Gesamtkonzeption, so entfaltet sich jedes ihrer nente in der Entwicklung eines ideellen Systems von dialektischen Schlüs- Das Schicksal der Hegelschen Philosophie besteht darin, daß durch sie Zusammenfassung der gesamtabendländischen Motive in Wahrheit als nur lektisch", d. h. als widerspruchsvoll erwiesen wird. Mit der Auflösung der elschen Metaphysik geht nicht bloß ein System zugrunde: mit ihr wird die bestimmenden Horizontes der abendländischen Geschichte zum Ausdruck racht. Das ist der metaphysische Sinn des Scheiterns dieser Philosophie. noch einmal die gesamtabendländische Einheit metaphysisch und ge-chtlich restituieren – oder, wie Nietzsche sagt, ihre Auflösung ver-ern will.

### *Der metaphysische Horizont der abendländischen Geschichte*

ie hiermit umrissene Idee der abendländischen Metaphysik – ihrer Wis- - und Wirklichkeitskonzeption – ist keine Angelegenheit „der Bücher und eme" (Kant): sie faßt vielmehr den Inbegriff jener Prinzipien zusammen, den verdichteten und schärfsten Ausdruck bilden für die Daseinssituation abendländischen Menschen, die das Wesen seiner selbst, seines Verhält-es zur Natur und zur göttlichen Überatur erhellen. Eben damit bestimmt das Wesen der abendländischen Geschichte, indem sie z. B. die ideale ktur und die Rangordnung der historischen Mächte, etwa von Kirche und h, unverrückbar vorschreibt.

Vie immer innerer Ursprung, Wesen und Wirklichkeit der Kirche bestimmt den mögen: jedenfalls enthält sie als entscheidende ideelle Momente in die gemäß dem abendländischen Transzendenzprinzip erfolgende Um-dlung des griechischen Logos in die johanneische Logosspekulation, der onischen Politeia in die Civitas Dei, deren bindende und einigende Kraft Gedanken des Corpus Christi Mysticum besteht. Die so umgestalteten chischen Ideen ermöglichen es, die transzendente Ordnung abzuspiegeln im Diesseitigen zu verwirklichen. Kraft dieses ihres Wesens, zumal seit clunyazensischen Bewegung, und nicht aus persönlichen Motiven und künen ihrer Lenker, muß die Kirche beanspruchen, die letztentscheidende anz zu sein wie in den religiösen, so in allen Fragen des Lebens und der chichte.

Demgegenüber nährt sich der Reichsgedanke einmal aus griechischer und ischer Überlieferung, sodann aus dem germanischen Gedanken des Königs-

heils, das heiligen und göttlichen Ursprungs ist; ferner aus dem Gefolgschaft-
prinzip, das in weltgeschichtlichem Doppelsinn zur fides verpflichtet, nämli
zum Glauben und zur Treue. Dies alles wird verknüpft in jenem den
würdigen Akt, in dem der fränkische Kaiser Karl der Große, kraft d
Sanktion der Kirche, die abendländische Reichsidee begründet.

Aus der Idee und Wirklichkeit von Kirche und Reich entspringen d
großen geschichtlichen Auseinandersetzungen zwischen beiden Mächte
Beide sind religiös-sakral, d. h. im Transzendenten begründet, und zwar a
verschiedene Weise. Aber weder das Wesen ihrer Fundierung überhaup
noch ihr jeweiliger Sinn und Geltungsbereich, kann eindeutig bestimmt we
den – was etwa im Gegensatz der geschichtsphilosophischen Überzeugung
Thomas' von Aquin und Dantes zum Ausdruck kommt. In solchen met
physischen Problemen beruht der letzte Grund des Zwiespalts von Kirc
und Reich, der für das Reich um so verhängnisvoller ist, als die Reichsid
keine Möglichkeiten bietet, die höchst konkreten Fragen, die sich etwa a
dem Verhältnis des Reichs zu den Reichsterritorien, des Kaisers zu d
Fürsten ergeben, zu lösen. In dem weltgeschichtlichen Ausmaß ihrer so b
dingten Auseinandersetzungen zerstören Kirche und Reich ihren gesamtaben
ländischen geschichtlichen Führungs- und Ordnungsanspruch.

Da die geschichtlichen Probleme des Abendlandes ungeschlichtet sind, ih
Lösung auf der bisherigen Grundlage unmöglich ist: erhebt sich mit de
Beginn der neueren Zeit gebieterisch die Aufgabe, aus dem modernen B
wußtsein das geschichtliche Dasein zu begründen und zu retten. Sie wi
formuliert und verwirklicht durch den Westen, vornehmlich durch Engla
und Frankreich.

Der geistige Kampf gegen die abendländische Metaphysik führt aber nicht
ihrer Aufhebung, sondern zu ihrer Reduktion bzw. Säkularisierung. Mü
der dogmatischen Streitigkeiten, der jahrhundertelangen Kämpfe, entse
durch die Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges, an der Deutschland v
blutet, ermutigt durch die Triumphe der neuen Naturwissenschaft, üb
nimmt es die Modernität, unter Führung von England und Frankreich,
einem bis heute andauernden Prozeß die abendländischen Fundament
probleme, die metaphysisch begründet sind und zuletzt um des überwe
lichen Heiles willen konzipiert sind, gleichsam umzuschalten auf die „we
liche" Ebene der Vernunft (ratio) bzw. der Erfahrung (Empirie), um ein neu
innerweltliches Heil zu begründen. Dies Geschehen gipfelt in der Kons
tuierung der modernen Form des religiösen Bewußtseins, im modernen Staa
und Rechtsdenken, in der Neuordnung der modernen Gesellschaft, in d
Verwertung der Naturwissenschaft für Industrie, Technik, Schiffahrt, Mediz
Dies ist die dominierende Bwegung der Modernität, die unabsehbare V

rungen in der geschichtlichen Struktur des Abendlandes hervorruft – der
nüber die Gegenbewegung, die sich etwa von Fichte bis Hegel im deut-
ı Idealismus abzeichnet, im Grunde ohnmächtig geblieben ist. Weil aber
Modernität die Metaphysik des Abendlandes nicht überwindet, sondern
ziert und säkularisiert: darum bedeutet sie im letzten und tiefsten Sinne
die Heraufkunft eines neuen Zeitalters. Sie stellt vielmehr eine singu-
Phase des Gesamtwesens des abendländischen Aions dar, dessen innere
spältigkeit sie aufs neue ans Licht bringt, aus der sie vergeblich in den
vismus, Materialismus, Pragmatismus zu entfliehen sucht.
as geschichtliche Geschehen innerhalb des gesamtabendländischen Ge-
htsraumes gleicht einer ungeheuren Expansionsbewegung, durch welche
Substanz und die Dynamik des metaphysischen Bewußtseins fortschreitend
larisiert, veräußerlicht und schließlich auf den Grenzfeldern des „Seins"
Konfrontierung mit dem „Nichts" gebracht wird, aus dem, als dem einzig
issen, die angsterfüllte, endliche, geschöpfliche Kreatur, als das selbstän-
gewordene Abbild des Schöpfers, die Wirklichkeit zu gewinnen sucht. So
hren sich Anfang und Ende der abendländischen Metaphysik.

### *Vom Wesen des Humanismus*

iese metaphysische Struktur des Abendlandes haben wir vorauszusetzen,
die Bewegungen zu verstehen, die das Wesen der Antike bzw. des
chentums in der Erneuerung der Idee der menschlichen Existenz in einem
nderen Sinne zur Geltung und lebendigen Wirkung zu bringen suchen:
nanismus und Renaissance.
nter Humanismus verstehen wir das geschichtliche Prinzip, kraft dessen
von den Griechen geschaffene „Bild" des Menschen in anderen abend-
ischen Völkern und Nationen und zu verschiedenen Zeiten zur Idee des
schen, zum „Vorbild" seiner Formung und Erziehung erhoben wird und
iesem Sinne seine Erneuerung und Wiedergeburt, seine ständige Re-
sance erfährt.
Vie wird dieses normensetzende griechische Bild und Vorbild des Men-
ı gesehen?
rotz der Verschiedenheit der Auffassungen, die im Wechsel der Zeiten
Bahn brechen, bleibt ein in doppelter Hinsicht Gemeinsames: es erscheint
r der Optik des Spätgriechentums, des Hellenismus, der abendländischen
t, und in ihm manifestiert sich der Mensch als für sich bestehendes Wesen.
as wird bereits sichtbar in dem „Bild" des Menschen, als des „Weisen"
rates), das Platon und – grundverschieden von ihm – Antisthenes ent-
en. Schöpft Platon aus dem tragischen Schicksal des Sokrates den Mut
Statuierung der notwendigen Beziehung des Philosophen zur Polis, so

erklärt Antisthenes, der Philosoph habe sich von der Polis zu emanzipieren seine Politeia sei der Kosmos – der Himmel, wie der Apostel Paulus es später in verwandtem Sinne formuliert.

Dies ist der Ausdruck für die Auflösung der wesenhaften Bezüge, in denen der Mensch um seines Menschseins willen für das frühere und klassische Griechentum steht.

Nur ein so beschaffenes isoliertes Bild des Menschen, das also nicht in Konflikt gerät mit anderen Bestimmungen und Beanspruchungen des Men-schen, kann offenbar zu einer humanistischen Leitidee in einem Volk werden das in festen Bindungen irgendwelcher Art steht, wie etwa das der Römer. So ist es zu verstehen, daß gerade die von Roms Aufgaben tief durchdrungene Führerschicht, der Scipionenkreis, ferner etwa Mäcenas, Cicero, zum Träger des Humanismus werden: denn der Humanismus tangiert seinem Wesen zufolge die religiösen und staatlichen Bezüge nicht, in denen das sich seiner selbst bewußte Römertum lebt.

Das wird noch deutlicher in der abendländischen Welt. Aufschlußreich sind folgende Sätze Nietzsches: „Das Humanistische ist von Karl dem Großen mächtig angepflanzt worden, während er gegen das Heidnische mit den här-testen Zwangsmitteln vorging. Die antike Mythologie wurde verbreitet, die deutsche wie ein Verbrechen behandelt. Ich glaube, hier lag das Gefühl zu-grunde, daß das Christentum eben schon fertig geworden sei mit der antiken Religion: man fürchtete sie nicht. Die deutsche Götterwelt fürchtete man ....

Denn die deutsche Götterwelt ist noch gegenwärtig, in ihr lebt der Mensch mit seinem Wesen. Demgegenüber ist die griechische Götterwelt längst „un-verbindlich", d. h. ihrer bindenden religiösen Kraft bar: sie ist Mythologie, Fabel, Allegorie. Darum kann das aus diesen und überhaupt den wesen-haften Bezügen losgelöste, isolierte, „humanistische" Bild des Menschen ohne Gefahr übernommen und in die abendländischen geschichtlichen Mächte ein-bezogen werden.

Im Humanismus und in der Renaissance zu Beginn der neueren Zeit wir in der Tat eine neue Idee des Menschen, eine neue Idee seiner Existenz erstrebt.

Nur einige wenige Andeutungen hierüber! Hatte etwa Thomas von Aquin das Wesen des Menschen durch die Immanenz des „Allgemeinen" bestimmt so daß es außerhalb des „Allgemeinen" – und d. h. ganz konkret der Kirche und auch des Reichs – kein Heil gibt, so löst der Nominalismus diese wesens- und existenzbestimmende Kraft des „Allgemeinen" auf, um den Menschen zum Einzelwesen, genauer zum für sich bestehenden Wesen zu befreien. Dies ist eine wesentliche geschichtliche Bedingung für die Möglichkeit des Humanismus, in dem sich am Vorbild des antiken Menschen die Leidenschaft

der Rausch der Erneuerung des „Menschen als Menschen" entfacht. nismus und Renaissance errichten neben und über den „allgemeinen" ngen von Imperium und Sacerdotium das neue „apollinische Imperium" unst, Literatur und Sprache, der Wissenschaft, Sittlichkeit und Politik nzelnen Menschen, als dem für sich bestehenden Wesen.

Kraft dieses in Italien einsetzenden Geschehens ist groß und schöp- 1. Sie erweckt verwandte Kräfte in Frankreich, England, Deutschland neue Weise kann sie sich aus ihrem geschilderten Wesen heraus mit den wie mit den neuen, das ist den reformatorischen religiösen Ideen ver- en, so daß die innere Einheit der „christlich-humanistischen Tradition" n Grundprinzip insbesondere der westabendländischen Kultur und Zivi- on begriffen wird[4].

ist der Ruhm des deutschen Humanismus, noch tiefer und ursprüng- um das Griechentum gerungen zu haben. Vielleicht dürfen wir zwei angspunkte unterscheiden. Der eine liegt in den Bemühungen des nger Professors Christian Gottlob Heyne, dessen Schüler Wolf, Voß, die er Humboldt, die Brüder Schlegel sind. Der andere liegt in dem groß- en Werk Winckelmanns, das die Generation, die durch Goethe und er repräsentiert ist, in seinen Bann zieht. Bis dann im Wesen des Men- Goethe und in seinem Werke alle Strahlen sich sammeln, so daß – wie . Otto sagt – Goethe zu der bewegenden Kraft des neueren Humanismus rden ist. In Goethe und seinem Werk ist eine Idee des Menschen wirk- geworden, in der das griechische Vorbild darin gesehen wird, „durch te Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen". Darum ist das innere ip dieses Humanismus – wie W. v. Humboldt es ausspricht – die Idee der tvollendung und in diesem tiefen Sinne die Idee der Bildung des schen.

aber verstehen wir, wie mit dem Entrücken der bindenden Macht der önlichkeit und des Werkes Goethes, zugleich mit der Heraufkunft neuer nte, dieser Humanismus sich auflöst in seine Elemente, etwa das philolo- -historische, das ästhetische und das pädagogische – ähnlich wie nach els Tod die Hegelsche Philosophie in ihre Teile zerfällt. Hervorzuheben das innere Prinzip und die Absicht jenes zeitgenössischen Humanismus, den Versuch unternimmt, den Gehalt des Griechentums und seine Be- ung für uns im Begriff der Paideia zusammenzufassen und zu retten. st wichtig, weil in ihm die gegenwärtige humanistische Situation, nämlich Bewahrung der abendländischen Tradition und das Ringen um über-

Es ist unmöglich, die Probleme und Formen des neueren westlichen Humanis- im Rahmen dieser Arbeit auch nur andeutungsweise darzustellen.

abendländische Horizonte, obzwar in noch ungeschiedener Einheit, zum Ausdruck kommt.

*

Um so dringlicher erhebt sich die Frage: worin besteht das kritische Problem der gesamtabendländischen humanistischen Bewegungen und Renaissancen?

Nicht nur darin, daß das Verhältnis des humanistischen „Menschenbildes" zur herrschenden Auffassung vom Menschen, zum „Christenmenschen", im letzten unentschieden bleibt, daß die Beziehung zur religiösen Verheißung einer „Erneuerung" und „Wiedergeburt" offen und ungeklärt gelassen wird, daß der Humanismus infolgedessen den abendländischen Normen unterworfen werden kann und faktisch unterworfen wird: sondern vor allem darin, daß in ihm die Erneuerung der Idee der menschlichen Existenz in einem radikalen Sinne weder erfaßt noch erlebt – noch überhaupt gewollt werden kann.

Denn diese ist kein Problem des Menschen als eines für sich bestehenden Wesens, der vielmehr das Ergebnis von lauter Negationen ist: nämlich der Auflösung des metaphysischen Zusammenhanges, in dem der Mensch als Mensch steht. Die Idee der menschlichen Existenz, zumal ihre Erneuerung, ist vielmehr ein metaphysisches Problem, in dem es um die Urverhaltungsweisen des Menschen in der Welt geht, die sich manifestieren in der Religion, in der Kunst, in der Philosophie und sonst. In und aus diesem *metaphysischen Zusammenhang*, in dem Mythos und Logos gründen, aus dem sich die Polis nährt, gestaltet sich die griechische *Idee der menschlichen Existenz. Jenen verneinen, heißt notwendig: diese verfehlen!* Das ist der erschöpfende Grund für das Schicksal des Humanismus.

Wir verstehen, daß das Problem des Griechentums keineswegs – wie Humanismus und Renaissance und wie es die seit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie sich konstituierenden Geisteswissenschaften wollen – primär eine Frage der Philologie, der Historie, der Ästhetik, der Pädagogik, überhaupt irgendeiner Einzelbetrachtung ist: *sondern daß es ein tiefstes metaphysisches Problem ist*[5]. Einzig und allein aus dem Horizont einer Meta-

[5] Der Humanismus wird nicht dadurch „überwunden", daß man das Wort ins Griechische übersetzt: Anthropologie. Sofern diese die geschichtliche Existenz statt im „Ungeschichtlichen" des Humanismus, in den irrealen Möglichkeiten des „Vorgeschichtlichen" begründet, entzieht sie sich den eigentlichen, das ist metaphysischen und geschichtlichen Problemen der abendländischen bzw. europäischen Existenz, zu denen die Erhellung ihres Verhältnisses zum Griechentum in einem entscheidenden Sinne gehört.

ik, in dem sich die Existenz selbst in der Einheit ihrer Urverhaltungsen manifestiert, kann die Erfassung der Existenz bzw. die Erneuerung Existenz, die dem Humanismus vorschwebt, erfolgen, kann die Idee der tenziellen Erfahrung" des Griechentums, gerade auch für die Einzelplinen, entworfen werden.

*

ne eine solche „metaphysische Wendung" verbleibt es bei jener Stellungne, der Goethe Ausdruck gegeben hat in dem Briefe an Jacobi vom 1813: „Ich für mich kann, bei den mannigfachen Richtungen meines ens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eines so entden als das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als cher Mensch, so ist auch dafür gesorgt. Die himmlischen und irdischen ge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nie ssen mögen. ..."

as ist der grandiose Ausdruck für die wichtigsten Erfahrungsweisen, die h die metaphysische und geschichtliche Struktur des abendländischen Zeits möglich sind, die zwar vereint sind durch die machtvolle Persönlichkeit thes, die aber letzten Endes die Welt in völlig verschiedene Weltaspekte ösen müssen.

adurch wird zugleich offenbar: daß „Erfahrung", anscheinend das schlecht-Voraussetzungslose, Selbstverständliche, in Wahrheit im Horizont einer aphysik erfolgt, daß dies besonders von der „Erfahrung" gilt, die existen- bedeutsam ist – also auch von der „existenziellen Erfahrung des chentums".

### *Zur metaphysischen Situation der Modernität*

dem wir die Betrachtungen zur abendländischen Metaphysik und Gehte im Begriff und Problem der Modernität zusammenfassen, versuchen die Notwendigkeit einer neuen Stellungnahme zum Griechentum zu nnen.

*

Vir haben gesehen, in welchem Sinne die abendländische Metaphysik in ihr eigentümlichen Transzendenzprinzip begründet ist, wie dieses die gordnung von Glauben und Wissen, ihre Wirklichkeitskonzeption und mit den metaphysischen Horizont der gesamtabendländischen Geschichte, rhalb deren die Modernität eine singuläre Epoche ist, vorschreibt. Wir uchen nunmehr, die gedankliche und faktische Herrschaft dieser Metasik in der Modernität durch die Skizzierung ihres vielleicht zentralen mas, nämlich des Verhältnisses von Erkenntnis und Leben, mit dem das

von Denken und Sein, ferner von Wert und Wirklichkeit zusammenhängt, verdeutlichen.

Das urbildliche Wesen dieses Problems, das zahllose und mannigfalti Abwandlungen hervortreibt, wird dort sichtbar, wo das die abendländisch Metaphysik bestimmende Transzendenzprinzip primär erhellt, d. h. als erleb und erlittene Offenbarung dargestellt ist: in den Büchern des Alten u Neuen Testaments. So wird im zweiten und dritten Kapitel der Genesis d Verhältnis von Erkenntnis und Leben aus dem Transzendenzprinzip grun sätzlich dahin bestimmt, daß beide durch eine Kluft getrennt sind. Der Bau der Erkenntnis ist nicht der Baum des Lebens (Gen. 2,9 und 3,22, 24). Dadur wird als Möglichkeit vorgegeben, was sich im Neuen Testament erfüll daß der Glaube, nicht das Wissen das das Leben rechtfertigende Prinzip i (Römer 3,28). Damit ist ferner vorbestimmt, wie und inwieweit die griechisch Philosophie umgewandelt werden muß, um diese und die hiermit zusamme hängenden Probleme zu durchdringen und darzustellen – wobei es kein Wesensunterschied bedeutet, wenn der Vorrang des Glaubens vor dem Wiss in der Entwicklung der abendländischen Metaphysik vom Früh- bis zu Spätmittelalter bald im Sinne der Harmonie, bald des Gegensatzes gedeut wird. Entscheidend ist vielmehr das durch Augustinus in weltgeschichtlich Bedeutsamkeit formulierte Verhältnis des Wissens und seiner ewigen Fo men, der platonischen Ideen, zur Wirklichkeit, zumal zur Existenz. Es wi dahin bestimmt, daß die Wirklichkeit, als in dem grundlos-unergründliche Schöpferwillen Gottes beruhend, den Ideen gegenüber *kontingent* ist. Je Erfassung der Wirklichkeit, zumal der die Existenz betreffenden Heilswirklic keit, ist, da das Wissen und seine Formen ihr gegenüber „äußerlich", d Idee forma extrinseca ist, notwendig ein Akt des Glaubens. Das ist zuglei der Ausdruck für das früher erörterte Problem (vgl. Seite 237 ff.), daß die E kenntnis, entsprechend die Ideen und Werte, theoretische Prinzipien sin

Eben diese Zusammenhänge beherrschen, zumeist in säkularisierter Form die neuere Zeit. Es ist ein und dieselbe, nämlich die das abendländisch Transzendenzprinzip ausdrückende urbildliche Wesenheit und Kraft, die, i welchen Abwandlungen immer, das gegenpolige Verhältnis von Wissen un Glauben hervorruft, bald innerhalb desselben Systems, bald in den solche gestalt komplementären Philosophien. Das ist der tiefe Sinn des geschich lichen Tatbestandes, daß sich etwa innerhalb des Leibnizischen Systems di vérités de raison und die vérités de fait gegenüberstehen, oder daß die Philo sophie des Thomas von Aquin in Duns Scotus, des Descartes in Pascal, di Hegels in Kierkegaard, die gegenwärtige Ontologie in der Existenzphilosophi ihre kontrapunktische Ergänzung, ihren abendländisch geforderten Gegenp finden. Sofern das Wissen als theoretisches Wissen das leitende Prinzip is

ießt sich den neueren Philosophien das „Sein" nach dem Vorbild der
ntnis des „Seins" gegebener Objekte, im weiteren Sinne „realistisch",
ß die Existenz, geschweige denn das Verhältnis von Idee und Existenz,
hin von Wert und Wirklichkeit, unbegriffen bleiben müssen. Sofern die
ichkeit, zumal in dem Sinne von Existenz zum Ausgangspunkt und Prin-
macht wird, muß der abendländische Wissensbegriff, der abendländische
als „äußere", inadäquate und unzulängliche Form existenzieller Phäno-
zerbrechen, so daß diese allein durch säkularisierte Glaubensbestim-
en, etwa Zeitlichkeit, Angst, Nichtigkeit u. a. m. beschrieben werden
n.

s sind die aus dem Wesen der abendländischen Metaphysik entspringen-
xistenziellen Antinomien der neueren Philosophie. Sie sind nur dadurch
, daß in einer „kopernikanischen Wendung" die Wissens-, Wirklich-
und Existenzbegriffe dergestalt erneuert werden, daß Wissen bzw. Idee
Vert sich als die konstitutiven adäquaten Formen darstellen, durch die
Virklichkeit nicht bloß „ausgelegt", sondern konstituiert und als existen-
geschichtliche Wirklichkeit wahrhaft gestaltet wird. *Das aber ist das
a, welches das Griechentum durch Platon dem europäischen Dasein
lt hat – in dem allerdings das Griechentum nicht theoretisch aufgefaßt,
rn als metaphysisches Problem, als ein die metaphyische Situation der
rnität verwandelndes Prinzip existenziell erfahren werden muß!*

•

s von der Philosophie gilt, gilt in gesteigertem Maße von den Einzel-
nschaften. Denn diese haben insofern an jener teil, als die Wirklich-
, die den Gegenstand der Wissenschaft bilden, durch den philosophi-
Begriff der Wirklichkeit bestimmt sind. Wie ist dieser im Sinne der
wärtigen Problemstellung zu fassen?

nn die abendländische Metaphysik in Augustinus, Thomas und Hegel
m Versuch gipfelt, in der Synthesis der abendländischen Formen und
ichkeiten deren Begriff und Wesen zu klären: so ist die neuere Zeit
seit dem Scheitern des Hegelschen Systems, eine analytische Epoche,
r sich das Bewußtsein von der Verschiedenheit und Heterogeneität der
ischen und sachlichen Momente der abendländischen Metaphysik und
ichte zunehmend durchsetzt. Aber – um einen Satz Kants zu variieren:
eschichtliche Vernunft kann nur dasjenige analytisch auflösen, was sie
zuvor synthetisch verbunden hat. Darum sind die historischen und
chen analytischen Momente des modernen Bewußtseins durch die vor-
hende Synthesis bestimmt und setzen sie virtuell voraus. Sie aber sind
e zumal seit der Auflösung der Hegelschen Metaphysik, die Gegenstände

der Einzelwissenschaften konstituieren. Es ist daher der Ausdruck eines u desselben Geschehens, wenn die Einheit des metaphyischen Bewußtseins si auflöst und die Einzelwissenschaften sich als solche begründen und ihre Sel ständigkeit proklamieren. *Die gegenwärtige Situation der Einzelwissenschaft ist infolgedessen kein wissenschafts-theoretisches, sondern ein metaphysisch Problem, in dem sich das Wesen der Modernität spiegelt.* Wie ihre historisch und sachlichen Wirklichkeiten sind die entsprechenden Auffassungsweis hoffnungslos getrennt und unverbunden[6].

Was bedeutet das für jede der Spezialdisziplinen, z. B. für die Geschicht wissenschaft?

Die Loslösung der Geschichte aus dem abendländischen Metaphysikzusa menhang, ihre metaphysische Reduktion, hat einen dreifachen Aspekt. besteht zuerst darin, daß die im Transzendenten begründete Heilsgeschich als „innerweltliche" Heils-, schließlich als Profangeschichte konstituiert wi Daraus folgt notwendig, daß mit der Auflösung der metaphysischen u heiligen Ursprünge das Prinzip, das die abendländischen Werte und We setzungen überhaupt ermöglicht und bestimmt, entweder zur Idee der ze los gültigen Werte sublimiert wird, deren Verknüpfung mit der Wirklichk eine Chimäre ist – oder dem Relativismus der „innerweltlichen" Wertun und Auffassungsweisen anheimfällt. Wenn zweitens die Heilsgeschichte ständige „Wiederholung" der abendländischen Urentscheidungen im Glaub fordert und aktualisiert: so wird demgegenüber die „innerweltliche" Hei bzw. Profangeschichte durch die theoretische Vernunft erfaßt, deren leitend Prinzip nicht existenzielle „Wiederholung" und Aktualität, sondern Dista ist. Denn – und das ist der dritte Aspekt – die theoretische Vernunft i ihrem durch existenzielle Reduktion bestimmten Begriff gemäß, aller existe ziellen Bezugsmöglichkeiten bar. Sie erfaßt daher die historischen Phän mene einzig und allein in dem, was auf die allgemein-gültige Ebene d Objektivität und Faktizität projiziert werden kann.

So aber ist es das analytische bzw. metaphysisch und existenziell reduzie Wesen des modernen Geschichtsbegriffes, das die Methodik der Geschich wissenschaft grundsätzlich bestimmt. Aus ihrem metaphysischen Vaku folgt die Horizont- und Richtungslosigkeit, genannt „Voraussetzungslosigke der modernen Geisteswissenschaften[7], welche die Beliebigkeit (Anarchie) ih

---

[6] Darum ist es aussichtslos, auf der Grundlage der Einzelwissenschaften na „induktiver Methode" zu einer Metaphysik zu gelangen. Denn jene sind na Wirklichkeitsbegriff, Methodik, Entwicklungsstufe, Zweckrichtung so verschieden, d allein eine formale (logische oder erkenntnistheoretische) Einheit möglich wäre.

[7] Das trifft nicht zu auf die Naturwissenschaften, die seit ihrem modernen U sprung die paradigmatischen Träger des griechischen Wissens- und Wahrhei begriffes sind — weshalb Kant sie zum Ausgangspunkt seiner Erneuerung Metaphysik macht.

ıngs- und Auffassungsweisen bedingt[8]. Das gilt auch von der Literatur- ıschaft. Ist es im Grunde nicht paradox, daß sie das literarische Kunst- kaum je im Sinne einer Metaphysik der Kunst als Kunstwerk untersucht, s es nämlich seine eigentliche, gerade auch geschichtlich bindende Macht baren würde?

eorie, Objektivität, Distanz, als allgemeinste gedankliche Formen der -weltlichen" historischen Faktizität sind der zusammenfassende Ausdruck Prinzips der Modernität, das die Auflösung der abendländischen Ge- te in ihre Momente, entsprechend in die Mannigfaltigkeit der möglichen ıngs- und Auffassungsweisen bedingt, welche letzteren sich – der meta- chen Struktur des Abendlandes zufolge (vgl. Seite 248) – um den im ten Sinn des Wortes „idealistischen" oder „realistischen" Pol gruppieren. e sollte es also möglich sein, daß die modernen Spezialdisziplinen einen aten Zugang zum Griechentum eröffnen, dessen Wesen in einem nicht- ländischen Sinne durch und durch metaphysisch ist – das daher ebenso durch die „idealistischen" (klassizistischen, humanistischen) wie durch ealistischen" (historistischen) Betrachtungsweisen, die auf je besondere Ausdruck ein und derselben abendländischen metaphysischen Reduk- ind, hoffnungslos zerrissen wird!

*um ist es notwendig, die Probleme des Griechentums in einer ursprüng- metaphysischen Dimension zu erneuern.*

*

haben versucht, die mit der abendländischen Metaphysik selbst gesetz- istenziellen Antinomien der abendländischen Geschichte zu skizzieren. *erhebt sich die Frage nach dem Wesen einer Wirklichkeitskonzeption leren Formen, durch die die bedingenden Gründe jener Antinomien unden werden*[9]. *Diese metaphyische Frage ist die geheime Triebkraft bendländischen Versuche, das Griechentum geistig zu durchdringen, um die eigene Existenz und Geschichte aufzunehmen.* Denn an Stelle des er Wurzel zerrissenen Seins" und der entsprechend gegensätzlichen hlichen Verhaltungsweisen verheißt es, über abgründigen Tiefen, jene ırchstrahlte kosmische Einheit, in deren Anschauung und Erfassen die

---

s handelt sich hierbei um den Wissenschaftsbegriff der Historie, sofern er Aus- des modernen Bewußtseins ist.

gl. die vorabendländischen Systeme, in denen der Mensch in unmittelbare t gebracht wird mit dem metaphysischen Grund der Wirklichkeit, wodurch das e Dasein, damit die Geschichte, schlechthin überwunden werden, wie in den ı Gotamo Buddhos. Es darf, trotz vielfach herrschender gegenteiliger An- , nicht verkannt werden, daß es ein verwandtes metaphysisches Prinzip ist, rch die griechisch-europäische Philosophie ins Geschichtliche gewendet wird. – g wäre im gegenwärtigen Zusammenhang die Darstellung des Verhältnisses es, Schopenhauers zur Geschichte.

menschlichen Verhaltungsweisen nicht aufgelöst, sondern – im Glanz d Daseins und vielleicht noch mehr im tragischen Untergang – mit sich und n dem Göttlichen geeint werden. *Unsere Analysen haben gezeigt, daß di durch das Griechentum gegebenen und aufgegebenen Probleme, infolge d Inkongruenz der abendländischen Formen und Wirklichkeiten mit den gri chischen, mit abendländischen Mitteln weder gestellt noch gelöst werd können.* Darum ist es notwendig, den Übergang, d. h. die „kopernikanisc Wendung“ zu vollziehen von der abendländischen zur überabendländische europäischen Perspektive, der sich das geistige Sonnensystem erschließt, d eine zweite kolumbische Fahrt ermöglicht und ihr den Weg weist – den W zur „Alten Welt“, und wer weiß, nach welchem „Ostindien“!

## IV.

## Δεύτερος Πλοῦς

Wenn die dominierende Bewegung der Modernität sich vollzieht als Säk larisation der abendländischen Metaphysik, so zeichnen sich doch gleichw bereits zu Beginn dieser Epoche, jenseits des Prozesses der metaphysisch und existenziellen Reduktion und Negation, neue Daseins- und Welthorizo ab. Das geschieht in einem tiefsten Sinne in der Kunst. Während in d italienischen Renaissance und den von ihr bestimmten Schöpfungen die h monische Einheit der metaphysischen Motive des Abendlandes die selbstv ständliche Voraussetzung und Grundüberzeugung ist, die durch die Leuc kraft der wiederentdeckten Antike nur um so reicher und lebensvoller wi so kommt demgegenüber in Spanien zur gleichen Zeit das grenzenlose, räts volle, unheimliche Mysterium des Abendlandess zum weltgeschichtlichen A druck, vornehmlich durch Cervantes.

Sollte dieser große Mensch und Dichter tatsächlich, wie so vielfach gesa wird, im Don Quijote den Widerspruch des Ideals zur Wirklichkeit darstell wollen? Diese Auffassung erscheint viel zu abstrakt und – was dassel bedeutet – viel zu wenig metaphysisch! Ist nicht vielmehr zu fragen, u welches Ideal und um welche Wirklichkeit es sich handelt? Was für ein Ide ist es, das Don Quijote im Herzen trägt, das ihn antreibt, der Wirklichk der Windmühlen entgegenzureiten, deren Fänge ihn hochreißen und zur Er schleudern? Sollte Cervantes nicht unter der Form der Ritterideale, die Spiegel der Dichtung aus ihrem eigenen Wesen heraus notwendig üb steigert, „transzendent“ werden, die transzendierende Natur des abendlä dischen Ideals überhaupt zeichnen wollen, der gegenüber die Wirklichke wie seit Augustinus feststeht, ganz und gar kontingent ist? Daraus entsprin *die unheimliche Situation des Menschen,* dessen Wesen und Aufgabe es i

ndeln das Ideal mit der Wirklichkeit zu verknüpfen. Im Kontrast zu leinungen und Taten Sancho Pansas muß also das Ideal Don Quijote n Handlungen anfeuern, durch die jene Inkongruenz überwunden, das gliche möglich gemacht werden soll – *in denen aber das Ideal rätselhaft endent und die Wirklichkeit grenzenlos kontingent bleibt.* Das ist der lessen, daß die Handlung zur „Tathandlung" wird (wie Tieck – Fichte erend? – hazaña ausgezeichnet übersetzt). In ihr erhebt sich Don e zur Höhe des tragischen Schicksals. Ist es also nicht zuletzt die Tra- des Abendlandes, die im Don Quijote sichtbar und später in dem Fall anischen Weltreiches wirklich wird, von Cervantes als heiliges Myste- von uns als das erregendste, neu zu lösende metaphysische Problem nden?

e andere Form gewinnt das metaphysische Bewußtsein in Shakespeare, Zeitgenossen Cervantes'. Was geschieht im letzten Grunde in den shake- schen Dramen? Wenn mit den Mysterienspielen, Mirakeln, Moralitäten etaphysische Horizont des Abendlandes sich auflöst, wenn mit dem n Drama, das durch zahllose Aufführungen und Übersetzungen größten ß ausübt, zugleich das „Weltliche" hervortritt und um Glanz und ringt: so unterliegt dieses bei Shakespeare nicht dem Gesetz der Säku- rung: vielmehr erzeugt es aus sich einen neuen metaphysischen Hori- Das wird paradigmatisch sichtbar in dem Problem der Handlung. Dieses griechischen Tragödie, deren tiefstes Wesen in der Parousie des Gött- besteht, fremd. In den shakespeareschen Dramen wird mit der Hand- ls der letzten Möglichkeit, die dem im horizontlosen Raum des Abend- auf sich gestellten Menschen verbleibt, das abgründige, fast unlösbare em sichtbar[10]: den neuen Daseins- und Welthorizont zu schaffen, in ler Mensch, der „solcher Stoff ist wie der, aus dem Träume gemacht (Shakespeare, Sturm, IV, 1), sein Wesen zur Erscheinung bringt[11]. In m Geschehen werden die Konturen eines Kosmos sichtbar, dessen Ur- das Tragische ist.

aber kristallisiert sich in Shakespeares Problem der Handlung als existen- Urverhaltungsweise die Frage nach dem Wesen einer abendländisch- bendländischen Welt[12].

---

Vgl. des Verfassers Skizze einer Hamlet-Interpretation in „Idee und Existenz", Seite 326 ff.

Vgl. P. Valérys Vision des Hamlet, der vor das im Medium der Modernität hdringliche Mysterium der Handlung gestellt ist (Politik des Geistes, Wien S. 37 ff.).

Demgegenüber kommt in Calderon, zumal in den Autos sacramentales, wie n El gran teatro del mundo, eben jene Geltung und Herrschaft der rein ändischen Ordnung zum vollkommen objektiven Ausdruck, die sich in Racine, n der Phèdre, mehr subjektiv und psychologisch spiegelt.

Das aber ist gleichfalls das Thema der Goetheschen Faustdichtung. I wäre hoffnungslos, den unerschöpflichen Gehalt dieses Werkes in einige weni Sätze einfangen zu wollen. Hier soll einzig und allein versucht werden, a dem Blickpunkt der vorliegenden Arbeit zu skizzieren, was metaphysisch i dieser *Tragödie* geschieht[13].

Eine gewisse Übereinstimmung dürfte darin bestehen, daß es im Faust u „die Tragik des Übermenschentums"[14] geht, daß dieser Dichtung die „Pr blematik des titanischen Dämonismus"[15] zugrunde liegt. Diese aber wi nicht – darin hat W. Böhm recht – durch sich selbst geläutert und gelö sondern sie ist es, die den von ihrem „Ungeheuren" „ergriffenen" Mensch oder Übermenschen Faust in der Gretchen- wie in der Helena- und Herrsche tragödie mit Wesensnotwendigkeit „zerscheitern" läßt. Wie haben wir di Geschehen zu interpretieren? Es bedeutet, daß in ihm das Mysterium d gesamtabendländischen tragischen Daseins- und Weltsituation sub specie m dernitatis zur Darstellung kommt.

Es ist unzulänglich, das – der Kürze halber – im Titanismus zusamme gefaßte Problem etwa durch den Hinweis auf den „Sturm und Drang" „Reaktion" gegen die „Aufklärung" begreifen zu wollen. Diese Deutung h einen zu kurzen Atem. Vielmehr beherrscht jenes Problem unter wechselnd Formen die ganze abendländische, ja europäische Metaphysik und Geschich Wir haben gesehen, wie es im Griechentum durch den olympischen Kosm gestaltet wird (vgl. oben S. 229). Im Abendlande stellt es sich in einer ande Dimension, in dem schlechthin zentralen Gedanken des Christentums d daß Gott sich einmalig durch seine Menschwerdung in der Erscheinung Chri offenbart[16]. Eben dieses Verhältnis wird von Luther, indem er an Paul Augustinus, Duns Scotus anknüpft, in der Unterscheidung des Deus absc ditus und des Deus revelatus zum Ausdruck gebracht. Es wird innerhalb d Modernität in jenem Augenblick zum ungeheuren Problem, in dem die chri liche Offenbarung nicht mehr als die einzige (Herder), ja nicht mehr als e gültige (etwa im Pantheismus) geglaubt wird. Denn damit fühlt sich d Mensch in jene abgründigen Tiefen gewiesen, in denen ihn das „unbekann Göttliche" umfängt, das nun nicht mehr durch den abendländischen Horizo umgrenzt, sondern allgemein überabendländisch ist, an dem der Mensch te hat, ja das er auf übermenschliche Art selbst ist. Dies Geschehen liegt je

---

[13] Wir müssen uns lösen von allen Perfektibilitäts-Interpretationen (die uns den Sinn der Faustdichtung zu bringen drohen). Sie sind m. E. durch das Buch v W. Böhm, Faust der Nichtfaustische, 1933, das ich während der Korrekturen le unmöglich gemacht worden.

[14] Böhm, a.a.O., S. 23, 88/89.

[15] H. A. Korff, Geist der Goethezeit, I, 1923, S. 297.

[16] Vgl. Seite 17 des in Anmerkung 20 genannten Aufsatzes.

les Säkularisierungsprozesses der Modernität. Deshalb sind ihm gegen-die modernen Daseins- und Weltauffassungen, die säkularisierte Aus-e des abendländischen Offenbarungsglaubens sind, ohnmächtig, so daß sie erachtung Fausts anheimfallen. Es gilt vielmehr in radikalem Sinne *die Offenbarung.* Worin besteht der Weg Fausts, auf dem er sich ihr zu n, auf dem er sie zu gewinnen sucht? Es ist durch die ganze Tragödie rch der Weg der *Magie,* an den Faust gebunden bleibt, selbst wenn lagie von seinem Pfad entfernen" will. Das dämonisch Titanische aber durch das Magische weder offenbar, noch geläutert: die Grenzen- und ingslosigkeit seines Wesens wird durch die Magie notwendig potenziert oben Seite 229). Das ist das tragische Gesetz, das Fausts Schicksal be-t, das ihn in allen repräsentativen Situationen beherrscht, auch in der a-Tragödie, in der die Antike bzw. das Griechentum als Zauber- und iwelt illusionär ist – so etwa, wie sich manche Ästhetiker heute noch das n der Kunst vorstellen –, die daher ohne begrenzende Form oder Kraft ist. Faustdichtung macht den verborgenen Grund der Tragödie der Moder-transparent. Der dämonische Titanismus wird durch die Magie poten-Er ist seinem alle Maße sprengenden Wesen gemäß keinerlei „Ent-ing" (Perfektibilität) fähig. Durch die säkularisierten Scheinformen der rnen Daseins- und Weltauslegung wird der von ihm ergriffene Mensch Übermensch nur noch mehr in zentrifugale Existenzbahnen geschleudert. bei Cervantes das Verhältnis der Wirklichkeit zum „Ideal" durch und kontingent ist, wenn Shakespeare es durch das tragische Geschehen zu enträtseln sucht: so scheint es nunmehr zum unlösbaren Problem zu en. Um so deutlicher wird, daß die Lösung nur durch ein die bisherige ematik Transzendierendes möglich werden kann, d. h. durch jenen il neuen Akt der „Wendung", der „Selbstüberwindung", kraft dessen, gen jeder Magie, jeder Entwicklung, jeder modernen Philosophie, die ichkeit in schlechthin neuer Tiefe und Weite in den kristallinisch klaren en des olympischen Kosmos erscheint[17]. Mit den Worten aus Goethes ora[18]:

„Groß beginnet ihr Titanen; aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk; die laßt gewähren."

*

Vgl. die Ausführungen W. Böhms, der im Schluß des zweiten Teils unter den ich-mythologischen Formen den Hauptzweck des gesamten Klassizismus – die etische Erziehung des Menschen zur Totalität" ausgedrückt findet (a.a.O. S. 94).
Die Fausttragödie beginnt mit dem Prolog im Himmel und endet mit der ng Fausts durch die göttliche Liebe. Sie erfüllt sich als das große abendländische rium, in welchem sie zugleich einen überabendländischen Gehalt sichtbar macht. r ist es, der in der angeführten Pandora-Stelle zum Ausdruck kommt.

Eben dieses, im metaphysischen Horizont der Kunst skizzierte Geschehe
ist es, das in einer spezifisch gegenständlichen Ebene objektiv faßbar wird al
die Entdeckung des neuen Weltsystems durch Kopernikus. Besteht die schöp
ferische Immanenz der Antike bzw. des Griechentums in der Kunst[19] vornehm
lich in der Erweckung eines neuen metaphysischen Bewußtseins: so zeigt si
sich im Bereich des neuen Weltbegriffs als methodisches Prinzip de
Wissenschaft. Wenn aber die mit Kopernikus, Kepler, Galilei, Gassend
Newton entstehende neue Naturwissenschaft sich griechischer Leitbilde
bemächtigt, etwa der Methodik Platons, Euklids, Archimedes', de
heliozentrischen Systems des Aristarch bzw. Seleukos, der Atomtheori
des Demokrit u. a. m.: so imitiert sie das Griechentum nicht. Vielmeh
gewinnt sie in einem ursprünglichen Ansatz zwar nicht das Ganze de
Griechentums, aber die durch dieses Ganze ermöglichten echten Prinzipie
der griechischen Wissenschaft (vgl. S. 233 ff.). Mit der adäquaten Erfassun
derselben ist wesenmäßig die Forderung – nicht einer „Wiederholung", da
nur glaubensmäßig geschehen kann, sondern eines ständig zu erneuernde
und zu vertiefenden λόγον διδόναι gesetzt, die zu immer kühneren Frag
stellungen und zu ungeahnten Ergebnissen führt[19]. Freilich erfolgt die Be
gründung und Entwicklung der neueren Naturwissenschaft, entsprechen
ihrer partiellen Rezeption des Griechentums, innerhalb eines nur relativ selb
ständigen Bereiches der abendländischen Metaphysik, des „natürlichen Ko
mos", so daß sie in ihrem Gefüge eingegliedert werden kann und eingegli
dert wird. Das gilt in hohem Maße auch von der gegenwärtigen Naturwissen
schaft[20]. Um so wichtiger ist der – bis heute fast unverstandene – Versuc
Kants, die Untersuchung der Grundlagen der neuen Naturwissenschaft, a
des paradigmatischen Trägers des griechischen Wissens- und Wahrheit
begriffes, zum Ausgangspunkt einer radikalen und universalen Infragestellun
bzw. positiven Überwindung der abendländischen Metaphysik zu mache

*

In Kant wird eine neue metaphysische Situation sichtbar, in der es um d
Konstituierung eines grundsätzlich neuen Verhältnisses zum Griechentu
geht. Es wird nicht theoretisch aufgefaßt, als Bildungsgut rezipiert: sonde
existenziell erfahren, d. h. als eine unsere Existenz zutiefst betreffende Mac
erlebt[21].

---

[19] Das ist der sinnfälligste Ausdruck dafür, daß in diesem Prinzip „Aneignun
und „selbständige Produktivität" – zuletzt existenzielles Selbstwerden – unauflösli
verbunden sind!

[20] Vgl. des Verfassers Aufsatz „Kant und Nietzsche", Kant-Studien Bd. 42, 194
1943, Seite 11.

[21] *Hierzu und zum Folgenden werden die ausführlichen Darlegungen des in A
merkung 20 genannten Aufsatzes des Verfassers vorausgesetzt.*

Kant gewinnt durch die Aneignung des Platonismus, die schöpferische Er-
erung zugleich ist, die Grundprinzipien seiner kritischen Philosophie.
Venn jene Rezeption, durch Brucker vermittelt, zunächst im Banne des
gustinismus erfolgt, so nähert sich Kant doch einem ursprünglichen Pla-
ismus. Mir ist wahrscheinlich, daß gerade auch das Werk Winckelmanns[22],
zum ersten Male die Räume öffnet, in deren Licht die kosmische Wesen-
t der griechischen bildenden Kunst offenbar wird, in Kant das Problem
l die Notwendigkeit einer originaleren Anschauung des Griechentums an-
t oder gar erweckt.

Das Wesen der kritischen Philosophie besteht nun darin, daß sie kraft des
erabendländischen Bewußtseins, das sich in der Begegnung Kants mit dem
tonismus konstituiert, die Entscheidung herbeiführt über die gesamtabend-
dische Metaphysik als dem letzten Grund der gesamtabendländischen Ge-
ichte. Sie macht die Prinzipien dieser Metaphysik durchsichtig und löst sie
. Damit aber zugleich erschließt die kritische Philosophie, kraft der schöp-
ischen Immanenz des Platonismus, ein neues Feld des Philosophierens.
begründet die europäische Form des metaphysischen Bewußtseins. Dieses
seinen Ursprung und sein schöpferisches Prinzip darin, daß Kant jenes
nszendenzprinzip, damit das Urwesen jener Metaphysik wieder entdeckt
d auf eine neue Bedeutungsstufe erhebt, das die Manifestationen des grie-
schen Geistes und Lebens bestimmt. Dies ist der Sinn des ungeheuren
schehens, in dem das Transzendenzprinzip die Form der Transzendental-
ilosophie erhält und in der „Kopernikanischen Wendung" einen vom abend-
dischen grundsätzlich verschiedenen Sinn etwa von Wissen (theoretischem
d praktischem, das ist existenziellem Wissen), Wirklichkeit als „Ding an
" und „Erscheinung" begründet.

Diese Wirklichkeit kann gar nicht, wie das „Sein" der abendländischen
taphysik, erfragt werden: sie ist dasjenige, wozu das unbestimmte „Ding
sich" in der „Erscheinung" durch das „Wissen" bestimmt wird. Das sind,
gedrängtester Rekapitulation, die Prinzipien, kraft derer und in denen
tiefsten griechischen Probleme – die zusammengefaßt sind in der Gestalt-
rdung des Kosmos unter der Form des Logos – begriffen und auf neuer
ufe zum Ausdruck kommen. Das im Begriff des „physischen", „existen-
llen" oder „künstlerischen" Kosmos – bzw. in der Einheit dieser Kosmoi –
„Erscheinung" Gebrachte ist durch eben dieses Wesen seiner Konstituie-
ng durch die Idee der Form bestimmt. Dadurch aber wird es illusorisch,

[22] Kant eignet es sich sehr früh an; es ist ihm bis zur Kritik der Urteilskraft und
rüber hinaus von hoher Bedeutung. Vgl. die entsprechenden Hinweise und Unter-
gen bei O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie, 1901, und bei K. Vorländer, Imma-
el Kant, 1924, 2 Bände.

erweist es sich als falsch gestellte metaphysische Frage: nach jener abendlä
dischen künstlichen Verbindung von „Idealität" und „Realität", Wert un
Wirklichkeit zu suchen, deren unlösbare Problematik die abendländische G
schichte beherrscht.

Aus der hierdurch geschaffenen metaphysischen Situation wird Hölder
die Idee des griechischen Kosmos in dem „Erscheinen" des Göttlichen zu
wahrhaft vollziehbaren Gedanken und zum religiösen und künstlerisch
Erlebnis.

Nietzsche ist es, der die metaphysischen Fragestellungen Kants – die ih
in der Vermittlung Schopenhauers entgegentreten – radikalisiert und ihm
eine universale Bedeutung gibt.

Wenn Kant an den Platonismus anknüpft, so umfaßt Nietzsches Blick
ganze, vornehmlich das frühe Griechentum, das seinen tiefsten Ausdruck f
det im dionysisch-apollinischen Mythos. Nietzsche ringt um die Erkenntn
ohne sie endgültig erreichen oder formulieren zu können: daß die groß
Manifestationen des griechischen Geistes und Lebens, wie Religion, Kun
Philosophie, die zugleich die Grundkräfte der geschichtlichen Existenz sin
die Gestaltwerdung einer einzigen und ursprünglichen Wahrheit darstel
– daß es hier keinen Widerstreit zwischen Glauben und Wissen gibt, daß
Philosophie und die Kunst und die Wissenschaft nicht den eigentlichen G
gensatz zur Religion, sondern die wahren Zeugen ihrer Wahrheit bilden.

Nun aber ist es entscheidend – und das ist das folgenschwerste und
bekannteste metaphysische Ereignis des neunzehnten Jahrhunderts: Nietzs
bemächtigt sich des Griechentums und macht es zu einem aktuellen me
physischen und geschichtlichen Prinzip kraft der Fundamentalkategorien,
Kant in der Aneignung und schöpferischen Verwandlung des Platonismus
schaffen hat: „Wissen", „Ding an sich", „Erscheinung". *Das bedeutet,*
*die griechischen Urkonzeptionen, die am Anfang und Ursprung Euro*
*stehen, ihrem eigenen, „sich selbst mehrenden Logos" gemäß in ihrer*
*schichtlichen Wesenheit erfaßt und zugleich auf neuer Stufe als aktue*
*geschichtliches Prinzip gerechtfertigt werden.* Damit wird an die Stelle
Grundbegriffe der abendländischen Metaphysik – Glauben und Wissen, k
deren der „Brückenschlag" über die abgründig getrennten Bereiche G
Seele, Welt nicht mehr vollzogen werden kann – eine neue Form des me
physischen Bewußtseins gesetzt, das in seinem Wesen zugleich religiös, kün
lerisch, philosophisch ist, das die Wissenschaft einschließt, aus dem
menschliche Dasein und die menschliche Geschichte, als dem Göttlichen
heimgegeben, in einem neuen Sinne transparent wird.

)as sind die Grundmotive jener metaphysischen Begegnung mit dem echentum, die in der Tiefe vorbereitet, in Kant, Hölderlin, Nietzsche Wirkkeit wird – und in der Gegenwart zu neuen Entscheidungen führt.

## V.

## AUSBLICK

Vir haben versucht, durch die Herausarbeitung des griechisch-europäischen nszendenzprinzips, durch seine Unterscheidung vom abendländischen, den rizont einer *Metaphysik der Erfahrung* zu umschreiben, innerhalb dessen Griechentum zum wahrhaft metaphysischen existenziellen Problem wird. m griechischen Transzendenzprinzip sind die leitenden Kategorien bendet, kraft derer die Einheit des Griechentums in der Mannigfaltigkeit ıer höchsten Manifestationen begriffen wird. Aus jenem Transzendenznzip und seinen Bezügen erhellt das Urproblem des griechischen Mythos: Verwandlung und Transsubstantiierung des Elementarisch-Grenzenlosen die Begrenzung des olympischen Kosmos – damit zugleich das des Zumenhangs von Mythos und Logos. Aus ihm wird sodann das Wesen der agödie sichtbar: daß diese die Parousie des Göttlichen darstellt und ist. ermöglicht und erfordert ferner die Verklammerung von Religion, Kunst, ilosophie. Das heißt u. a.: es bestimmt die zentrale Stellung des Sokrates der Philosophie[23], ja überhaupt den inneren und wesenhaften Zusammenng der griechischen Philosophie, und führt zu jener Interpretation des Plaismus, in der dieser als der Versuch begriffen wird, den metaphysischen samtgehalt des Griechentums unter der Form des Logos für die griechische schichtliche Existenz zu retten. Das aber sind in gedrängter Kürze die emen, die wir zu Anfang der vorliegenden Abhandlung zu entwickeln hten.

Insofern nun Kant und Nietzsche, ausgehend von den angedeuteten Verttlungen, das griechische Transzendenzprinzip und die mit ihm gesetzten echischen Probleme in neuer Tiefe und Weite erfassen und begründen, *ben sie der griechischen Metaphysik die europäische Form, kraft derer die geheuren Geschehnisse und Schicksale, die mit der abendländischen Welt geben sind, ihre Durchdringung und neue Sinngebung erfahren.* So wird der Aneignung und Erneuerung des griechischen Transzendenzprinzips die etaphysik – der Kant den Namen Transzendenzphilosophie gibt – entworfen d durchgeführt, die in den neuen Begriffen des „Wissens", der Wirklich-

---

[23] Vgl. das Sokrates-Kapitel in des Verfassers „Idee und Existenz" 1935, S. 43—57.

keit als „Ding an sich" und „Erscheinung" u. a. m. gipfelt, denen gegenüb der abendländische theoretische Logos wie die abendländische Ontologie allen ihren Formen, als Frage nach dem „Sein", inadäquat ist. Das ab geschieht nicht im Sinne einer geradlinigen oder auch dialektischen „Entwic lung", sondern als Freilegung neuer metaphysischer Dimensionen und d mit ihnen gesetzten umfassenderen Bezüge.

*In der Herausarbeitung der Differenz der ursprünglichen zu den neue Dimensionen und Bezügen erfassen und erfahren wir das historische Wese – in der Einheit die schöpferische Aktualität und Präsenz des Griechentum*

Damit wird also das historische Wesen des Griechentums nicht der Rel tivität des immer nur isolierenden und zuletzt beliebigen „Verstehens", d im Grunde bloß theoretisch ist, anheimgegeben, noch wird seine Gegenwa als „Wiederholung" verstanden, die vielmehr allein durch den „Glaube möglich ist: sondern beides ist begründet und miteinander verklammert dur das Wahrheit verbürgende Prinzip schlechthin, in dem die griechische Me physik zusammengefaßt ist, durch das λόγον διδόναι, kraft dessen, so etw drückt Platon den existenziellen Sinn dieses Prinzips aus, wir „wie auf eine Floß fahrend" die Stürme des Meeres und des Lebens zu bestehen hab (Phaidon 85 CD).

*Nur in der Tiefe und Weite, die unser eigenes Philosophieren, unser eigen metaphysisches Bewußtsein ideell und existenziell ermißt und erfüllt, ve mögen wir – selbst in den speziellsten Disziplinen – das geschichtliche Wes und die Gegenwart des Griechentums, die zugleich verschieden und unaufl lich verklammert sind, zu erfassen und als unsere metaphysische Situation ve wandelnde Wahrheit existenziell zu erfahren.*

•

Innerhalb des abendländischen und des sich bildenden überabendländisch metaphysischen und geschichtlichen Raumes gibt es im Grunde *nur zwei Au fassungen* des Griechentums, bzw. des Platonismus, als des das Gesamtwes des Griechentums resümierenden geschichtlich-übergeschichtlichen Prinzips denen gegenüber fast alle anderen Interpretationen nur lexikographische B deutung haben: die augustinische und diejenige, die in der Durchführung u Interpretation kantischer und nietzschescher Grundmotive ersteht[24]. Dar gründen die folgenden konkreten Probleme.

Indem Augustinus, geschichtlich gegebene Motive übernehmend, den aben ländischen Platonismus begründet und ihn einbezieht in den Gedanken d

---

[24] Wir sehen in diesem Zusammenhang ab von der aristotelischen und ploti schen Platonauslegung, die in gewissser Hinsicht mit der aristotelischen bzw. ploti schen Philosophie selbst zusammenfäll.

vitas Dei, dergestalt, daß die hierin fundierte geschichtliche Institution die lkommenste abendländische Verwirklichung der platonischen Politeia ist, rd zugleich die Aufgabe gestellt und lösbar gemacht, die Menschen zu erhen und zu bilden, welche die Träger der abendländischen Ordnungen sind. s geschieht zuletzt und zuhöchst durch die mittelalterlichen Universitäten[25]. eichgültig, ob sie jeweils durch die Kirche oder das Reich begründet sind: Pflanzstätten der geistlichen und feudalen Eliten sind sie einbezogen in weltgeschichtliche Aufgabe des Abendlandes, die ewige Ordnung als zeitne zu verwirklichen.

Mit dem Beginn der neueren Zeit und im Zuge des großen modernen kularisationsprozesses wird die Autorität der mittelalterlichen Universitäten, e ihrer Träger, in Frage gestellt. Es beruht auf der metaphysischen Struk- dieses Zeitalters, daß es neue Universitäten, d. h. zunächst Akademien, begründen und neue Formen der Auslese und der Erziehung der Lehren- d Lernenden auszubilden strebt. Während der – im weitesten Sinne des ortes – naturwissenschaftliche Einfluß der neuzeitlichen Universitäten so waltig wird, daß ohne ihn die moderne Welt überhaupt nicht zu denken entschwindet mit der Auflösung ihres metaphysischen Horizontes ihre stenzielle, bindende und normierende Kraft. So wird die Philosophie zur istenzweise hervorragender Einzelner und gerade auch als Philosophie der rzweiflung Ausdruck des Heimwehs nach der verlorenen Geborgenheit. s solchen Zusammenhängen verstehen wir, daß die geschichtlich formende rkung der Akademien und Universitäten mehr oder minder zufällig ist w. wird[26].

Um so tiefer ist die Bedeutung der in dem neuen metaphysischen Bewußtn begründeten geschichtlichen Wesenserfassung und Präsenz des Griechen- ns für die gegenwärtige Situation der Akademien und Universitäten. Was er ist es, das wie die Vergangenheit so die Gegenwart so unwiderstehlich Auseinandersetzung mit dem Griechentum bzw. dem Platonismus treibt? en das metaphysische und existenzielle Fundamentalproblem: das Platon ichtet in der Schöpfung der Ideenlehre, in der Gründung der Akademie,

---

[25] Vgl. hierzu und zum folgenden die ausführlichere Darstellung in der Festrede Verfassers zur Zweihundertjahrfeier der Universität Göttingen: „Das Wesen der ssenschaftlichen Akademien in Europa", abgedruckt in „Wissenschaft und Glaube", denburg 1938, S. 67–92.

[26] Hieraus erhellt, wie unangemessen es ist, diese abgründigen Probleme, in nen die Schicksalsfragen der modernen Existenz sich spiegeln, durch Schlag- rte lösen zu wollen. Auch der Ausdruck „politische Wissenschaft" verbirgt die obleme mehr, als daß er sie enthüllt. – Der deutsche Idealismus, der eine Gegen- wegung gegen die Grundtendenzen der Modernität einzuleiten versucht, führt zu er neuen *Problemstellung* hinsichtlich der Akademien und Universitäten. Wenn auch, wie er selbst, gescheitert und nicht wiederholbar ist, so bleibt sie als Ver- h höchst wichtig.

die gerade in der Erweckung des tieferen, den Ideen zugewendeten Bewußt-seins, der Rettung der Polis, ja des Griechentums geweiht ist, – das Augusti-nus in großartiger abendländischer Metamorphose zur Verwirklichung bringt – das seit Kant in einem neuen Sinne sichtbar wird und das durch Nietzsches Schaffen insgesamt hindurchgeht[27]: nämlich in den Akademien und Univer-sitäten die Institutionen zu begründen, durch die, wie jede geschichtsmächtige Epoche, so die mit dem neuen metaphysischen Bewußtsein beginnende sich ihren geistigen Ausdruck gibt, durch die sie zugleich die sie tragenden geisti-gen Eliten bildet. Wenn die unauflösliche Verklammerung von Metaphysik und geschichtlicher Existenz zum Wesen des europäischen Daseins gehört, so sind die Akademien und Universitäten dessen integrierende Momente. Aus diesem Horizont erhellen ihre entscheidenden existenziellen Aufgaben. Und durch dies Prinzip wird die Autonomie der speziellen und einzelwissenschaft-lichen Forschung nicht aufgehoben, sondern begründet.

▪

*Die Erfassung und existenzielle Erfahrung des historischen Wesens und der Gegenwart des Griechentums gipfelt in dem Problem[28], in dem die metaphy-sische Situation der Modernität transparent wird: die zentrifugale Bewegung des menschlichen Daseins und der menschlichen Geschichte in die Dämonie des Elementarischen zu bändigen durch jene olympische Wendung, kraft deren sie dem Gesetz und den Maßen eines Kosmos unterworfen wird, der göttlich und menschlich ist.*

*Das ist der Sinn des durch das Ganze dieser Arbeit, vornehmlich durch ihre Wissens- und Wirklichkeitskonzeption begründeten Satzes: daß unsere Ge-schichte die Geschichte unserer Metaphysik ist – und das ist zugleich eine eurpäische und deutsche Formung der Schicksalsaufgabe, vor die die Völker der Erde gestellt sind.*

---

27 Vgl. Ch. Andler, Nietzsche, Sa Vie et sa Pensée, 1. Bd. ³, 1920: Nietzsches Z[iel] ist, einen neuen Platonismus zu begründen – frei von den Fehlern, durch die Plat[on] in die gesamtabendländische Philosophie den Keim des Verderbens getragen h[at] (Seite 12 und sonst).

Vgl. ferner Seite 25 der Ausführungen des Verfassers in dem in Anmerkung [...] genannten Aufsatz.

28 Wenn Kierkegaard einmal sagt, die achtzehnhundert Jahre, die zwischen u[ns] und dem frühen Christentum liegen, „seien wegzuschaffen", „als wären sie nie g[e]wesen": so handelt es sich in unserem Verhältnis zum Griechentum um ein heteroge[nes] Problem. Wie könnte die abendländische Geschichte von uns aufgehoben werde[n]. (Daß dies die Auffassung des Verfassers sei, ist nur die Meinung einer ebenso unma[ß]geblichen wie überheblichen „Kritik"). Ist es doch gerade die ganze abendländisc[he] Geschichte – um nur diesen einen Gedanken herauszuheben –, deren ungeheurer, [in] der Modernität zusammengefaßter, erlebter und erfahrener Gehalt durch seine Grö[ße] und durch seine Tragik uns vor das Problem des metaphysischen „Grenzüberganges" [ge]stellt!

# KLEINE BEITRÄGE UND KRITISCHE BETRACHTUNGEN

## DIE MODERNE PHILOSOPHIE JAPANS

n Beitrag zum Verständnis der „*Nishida*-Philosophie"

*Von Junyu Kitayama, Berlin*

Venn die japanische Philosophie den Anspruch erhebt, Philosophie in dem- ben gebräuchlichen Sinne wie in Europa sein zu wollen, so kann sie nicht : in der Tradition Ostasiens allein wurzeln. Sie muß darüber hinaus wie Philosophie des Abendlandes den Menschen, die Natur, Gott und das ltganze zu ihrem Problem und Gegenstand haben. Die moderne Philoso- ie Japans setzt sich, wie die gesamte japanische Kultur, mit der abend- dischen Tradition auseinander. Sie beschäftigt sich nicht nur mit ihrem enen geistigen Erbe, sondern will auch wissen, was in einer anderen Welt chehen ist und geschieht.

Man warf bisher Ostasien vor, daß es selbstgefällig und in sich verschlossen : Weltgeschichte gegenüber stände und seine Entwicklungsmöglichkeiten eintönigen Kreislauf der Jahrtausende verloren gegangen seien. Bezieht ı dieser Vorwurf auch auf die japanische Kultur, so trifft er keineswegs zu. r sich in die mannigfaltigsten Bewußtseinsgestalten auseinanderlegende ltgeist im Sinne Hegels hat sich in Ostasien mit eben derselben Kraft be- hrt und seine Früchte hervorgetrieben wie in Europa. Nur erlahmte seine aft in China am Ende des vierzehnten Jahrhunderts und führte zur Erstar- ng, während es in Japan durch den indisch-chinesischen Einfluß zu einer ıen Renaissance kam. Eine weitere Befruchtung erfuhr der japanische Geist rch die Berührung mit Europa.

Die japanische Philosophie ist in ihrer heutigen Gestalt eine Weltphiloso- ie, die sich gleichermaßen für die Ergründung der menschlichen Geschichte Westen und Osten interessiert. So kann heute die Philosophie Japans der ropäischen Philosophie den Vorwurf machen, daß diese ihrerseits nur um einheitliches überliefertes Erbe wisse und nur e i n e traditionelle Be- ıßtseinsgestalt der Menschheitsgeschichte einseitig zum Gegenstand ihrer trachtungen mache und dabei die Ganzheit vergesse.

Das Problem und die Krisis der europäischen Philosophie treiben heute zu
gleich auch den Zweifel an der Philosophie in Japan hervor. Der Zweifel am
Geiste und an der Leistung der Philosophie ist in Japan im wesentlichen der
selbe wie in Europa.

Die Einführung der europäischen Philosophie in Japan geschah unter meh
oder minder zufälligen Umständen. Als die Werke der europäischen Philo
sophen Mill, Spencer, Schopenhauer und Kant erstmalig nach Japan kamen
und die ersten japanischen Philosophen entweder nach England oder nach
Deutschland gingen, um die europäische Philosophie kennenzulernen, galten
eben diese Philosophen und ihre Anhänger als die führenden Männer der Zeit
Kant lernte man durch die Kantianer Kuno Fischer und Windelband
Schopenhauer durch Eduard von Hartmann, Paulsen und Eucken kennen
Gleichzeitig mit Eucken wurde Henri Bergson in Japan bekannt und der zeit
genössische amerikanische Pragmatist William James. Nach dieser gegen End
des neunzehnten Jahrhunderts erfolgten ersten Einführung der europäisch
und amerikanischen Philosophie kam die zweite Welle, die diesmal fast au
schließlich deutsche Philosophie brachte. Dem geistigen Auge Japans schiene
sich hier der größte Reichtum und die wirkliche Höhe der Philosophie Eur
pas zu erschließen. Seitdem ist in Japan als philosophische Tradition d
Westens nur die deutsche lebendig. Auf Kant und Schopenhauer folgte d
Beschäftigung mit Fichte, Schelling, Hegel und Nietzsche. Es entstanden
Japan unter den Kennern der europäischen Philosophie schon Schulrichtunge
„Kantianer", „Hegelianer" und „Lebensphilosophen". So lag der Stand d
Entwicklung im Anfange des zwanzigsten Jahrhunderts. Bald darauf wurde
neue Richtungen der modernen deutschen Philosophie in Japan bekannt: Zu
nächst die Marburger Schule, dann die Heidelberger Schule und schließlich
Husserls Phänomenologie. In den letzten vierzig Jahren entwickelten sich d
philosophischen Schulrichtungen Japans parallel zu den entsprechenden deu
schen. Neuerdings, etwa seitdem Heideggers Werk „Sein und Zeit" erschiene
ist (1927), beschäftigt man sich mit der Existenzphilosophie. Gleichzeit
wurden Karl Jaspers und der Däne Sören Kierkegaard bekannt.

Neben den deutschen Philosophen hat man sich auch mit angelsächsische
und französischen weiter beschäftigt. Man kann die europäische Philosoph
im heutigen Japan entsprechend der deutschen in folgende Richtungen teile
Neukantianer, Phänomenologen, Neuhegelianer und Existenzphilosophe
Gegenwärtig beschäftigt sich die japanische Philosophie hauptsächlich m
den Problemen der *Anthropologie* und der *Ontologie*. Die japanischen Schu
philosophen im europäischen Sinne versuchten auch die eigene Tradition a
Grund der Assimilation des neuen Geistesgutes aufzuhellen oder zu begrü
den. Das Hauptthema dafür bildete der *Buddhismus*. Man interpretierte d

dhistische Seelenwanderungslehre (Karma-Theorie) mit logischen, dialek-
ıen und lebensphilosophischen Methoden. Im Jahre 1927 entstanden sogar
ige Auseinandersetzungen zwischen drei buddhistischen Theologen über
es Gebiet. Ja, es versuchte ein Philosoph, die Mystik der Zen-Lehre in
osophischer Betrachtungsweise zu interpretieren.

er einzige Philosoph in Japan, der, losgelöst von jedem Modestreben der
päischen Philosophie und ohne sich zu irgendeiner Richtung epigonen-
zu bekennen, sich unbekümmert um den Tagesschrei etwa dreißig Jahre
gleich der Zurückgezogenheit eines buddhistischen Mönches mit dem
ıdländischen Geiste ernsthaft und gründlich auseinandersetzte, und dem
kein Philosoph des Abendlandes unbekannt blieb, war *Nishida*, der
malige Ordinarius für Philosophie an der Universität *Kyoto*. Er ist kein
iges Mal aus Japan herausgekommen. Aber er kennt die Philosophen
opas von Platon über Augustinus, Kant, Hegel bis zu Heidegger. Ihm
ben auch die modernen Forschungen Cantors, Hilberts und Minkowskys
t unbekannt, und er beschäftigte sich zugleich mit der Ästhetik Max
gers und Konrad Fiedlers. *In Nishida gipfelt die moderne japanische
osophie.* Sein System umfaßt alle Wissengebiete und beleuchtet die Er-
genschaften der Natur- und Geisteswissenschaft von ganz neuen Gesichts-
kten aus. Man kann die Philosophie Nishidas als einen der synthetischen
metaphysischen Höhepunkte der modernen Philosophie überhaupt be-
hnen. Darauf darf die Kultur des modernen Japans mit Recht stolz sein[1].

ie Philosophie Nishidas ist in zwölf Bänden niedergelegt. Es ist schwie-
ihren zusammengedrängten geistigen Gehalt in kurzen Andeutungen
akterisieren zu wollen. Es läßt sich dabei höchstens ein ungenauer Über-
über ihre geistige Grundeinstellung gewinnen. Einerseits ist sie eine Kritik
gesamten Philosophie des Abendlandes und andererseits die eigenschöpfe-
ıe Leistung des modernen japanischen Geistes. Die Stellung Nishidas
enüber dem abendländischen Denken in Vergangenheit und Gegenwart
ugleich das Urteil des ostasiatischen Geistes über die westliche Tradition.
ernen wir in seinen Auseinandersetzungen mit der griechischen, scholasti-
n und deutschen Philosophie den ostasiatischen Zweifel an der abend-
lischen Kultur bis zur Gegenwart kennen.

ührende Denker Europas, wie beispielsweise Hegel und zuletzt Speng-
äußerten in ihren Geschichtsbetrachtungen immer wieder die Auffassung,
im Westen das kämpferische und väterliche, im Osten dagegen das müt-
che Prinzip herrsche. Die Grundstimmung des Westens sei, so sagt man,

---

Vgl. hierzu in deutscher Sprache: Die intelligible Welt, Verlag Walter de Gruyter,
in 1943.

weltoptimistisch, während der Osten aus einem unschöpferischen und entwicklungsunfähigen Weltpessimismus nicht herauskomme. Vom Standpunkte Ostasiens aus gesehen, hat der Optimismus Europas etwas jugendlich Weltfreudiges, einen selbstgefälligen Drang ins Unermeßliche an sich, Tendenzen, die im Grunde tragisch und pessimistisch sind. Ohne Zweifel ist das väterliche Prinzip von kämpferischer Natur, konnte aber schließlich doch nicht zu einem endgültigen Siege über den Seelenzwist zwischen Welt und Geist gelangen. Für das entscheidende Bezwingen des Weltgeistes und des menschlichen Schicksals reicht die faustische Waffe allein nicht aus. Das mütterliche Prinzip, das, nach der Auffassung des Westens, der Nährboden des ostasiatischen Geistes sein soll, gründet in einem unerschütterlichen Optimismus und in einem großen Vertrauen zum Leben und zur Welt. Des Mannes Kampf um Selbstbehauptung führt zum Individualismus. Die List im Kampfe treibt die abstrakte logische Berechnung hervor, die jeder Situation dieses Kampfes gewachsen sein soll. Ein solcher Kampfgeist maßt sich die Bezwingung aller Gegner an und führt zur Verallgemeinerung eigener geistiger Erkenntnisse. Schließlich führt er zu der Illusion, der unbedingt letzte Sieger zu sein, und richtet sich in seiner Selbstgefälligkeit und seinem Eigendünkel selbst zugrunde. Dagegen ist das mütterliche Prinzip stets dem Konkreten verwachsen, weltliebend und selbsterkennend. Eingebettet in dem Schoß seines ureigenen Ursprungs, tastet es nicht über sich selbst hinaus in die schwebende Welt abstrakter Ideen, sondern bleibt in seiner Heimat, in der es geboren ist und aus der es seine schöpferischen Kräfte erhält. Ostasien ist der Heimat seines Geistes treu geblieben. Der europäische Geist sucht seit Jahrtausenden rastlos und unbeständig seine Heimat und fand sie nicht. So sieht die Philosophie Nishidas im abendländischen Geiste und seiner geschichtlichen Entwicklung ihren verlorenen Sohn. Nishida findet den ersten tragischen Schritt zu dieser Entwicklung im Griechentum. Er sagt: „Der Kern der griechischen Kultur liegt im Apollinischen. Das Formhafte und das Bedingte wurden von der griechischen Philosophie als Wesenheit gedacht. Die Form war schließlich das Wesen! Diese Auffassung des Formhaften als des Wesens aller Erscheinungen entspringt der künstlerischen Anschauung der Griechen, die das ‚Plastische' und ‚Harmonische' liebten und das Dunkle und Disharmonische nicht ertragen konnten. Diesem Formgefühl entspringt der griechische Rationalismus, der die Quelle des vernunftmäßigen Begreifens aller späteren Philosophie des Abendlandes ist. Das Unbegreifliche und ‚Nichtige' wird als irrational vernachlässigt. Für die Griechen ist grundlegend die Form im Gegensatz zur Formlosigkeit, das Statische anstelle der Bewegung, das Sein anstelle des Nichts."

Das Unbewegliche und Formhafte hat schließlich nach Nishida den dyna-

ıischen Drang zum Allgemeinen, das dem einzelnen sein Wesen abspricht nd die Vergänglichkeit und Bewegung als minderwertig auffaßt. Nishida ezweifelt diese Welt- und Seinsauffassung, bezweifelt, daß sich die Ganzeit alles Seienden nur vernunftmäßig erfassen lasse. Nach seiner Meinung vird in dieser Ganzheit des Seienden das Einzelne nicht nur sub specie als erlorenes Wesen gedacht, sondern es bestimmt sich selbst und bedingt seinereits durch seine Existenz das Allgemeine.

Das Problem des Rationalen und Irrationalen, des Allgemeinen und des Einelnen ist in der *griechischen Philosophie* immer nur statisch dargestellt woren und hat keine dynamische und somit keine eigentliche Lösung gefunden. Uns Ostasiaten erscheint die griechische Kultur allzu anthropomorphistisch, ns erscheint das Apollinische allzu menschlich und zu sehr vom Sein befanen. In der Scholastik fällt die griechische Seinskultur mit dem orientalischen ersonenkultus zusammen. Dem aristotelisch-thomistischen Systeme der römichen Theologie liegt ebenfalls das Seinshafte zugrunde; denn Gott wird hier war in Vorstellung und Glauben als übermenschliches Wesen verstanden, leibt aber mit den ins Unendliche gesteigerten menschlichen Eigenschaften ehaftet. Selbst die negative Theologie des Dionysos Areopagita beruht auf er Anschauung der Verneinung alles Seinshaften, um schließlich die tranzendente Gottheit zum Ausdruck bringen zu können. Aber die Negation des eins kann niemals das Wesen des „Nichts" ausmachen. Darum bleibt die ̧rkenntnis des Nichts noch im Rahmen des Seinshaften befangen. Der Anhropomorphismus und die Seinsphilosophhie können nicht das Ganze des ott-Mensch-Verhältnisses umfassen; denn zwischen der Verneinung des Ienschseins und der Transzendenz Gottes liegt die Kluft: „Das Geheimnis er Offenbarung und die Magie der Kirche."

Nachdem die Philosophie Descartes' einen neuen Bewußtseinsbegriff in ie geistige Tradition Europas eingeführt hatte, fiel die griechische Tradition er Seinsbetonung in der Form der Naturwissenschaft und die christliche Traition der Anthropomorphisierung Gottes in der Form des deutschen Idealisnus zusammen. Anstelle des griechischen Kosmos tritt die Natur als Gegentand der Wissenschaft, und anstelle der personalen Umfassung der Weltott-Mensch-Beziehung der idealistische Geist oder das absolute Ich. Für die ıoderne Wissenschaft, die den Kosmos zum Gegenstande hat, hat der absoıte Geist im Sinne Hegels keinen Platz; für die idealistische Philosophie hat ie Natur nur zufälligen Wert. Es war Hegel, der endlich den Versuch machte, as Verhältnis zwischen Sein und Person in der Geschichte aufzuheben. Die eschichte wird zum Sein alles Geistigen und Göttlichen gemacht, und in ihr t das Nichts, das große Dunkle, zu einem Moment des historisch-dialektichen Prozesses geworden. Goethe und Nietzsche waren diejenigen beiden

großen Gestalten des deutschen Geistes, von denen die eine die griechischen Seinskultur, die andere aber in paradoxer Verkehrung die christliche Persönlichkeitskultur repräsentierte. Goethes Glaube an das ewige Sein ist die letzte Verwirklichung des platonischen Idealismus, Nietzsches Zweifel am Menschen die Umkehrung des christlichen Personalismus und damit der Umsturz aller seinshaften Werte in Überlieferung und Geschichte, die Hegel einmal so grandios vergeistigt und vertieft gesehen hatte, und die heute in dem hohlen Raum des politischen Zwistes der Völker und des naturwissenschaftlichen Mechanismus im ziellosen Ablauf der Alltäglichkeit um eine nie erreichte Endgültigkeit kämpft. Vom Kosmos getrennt, von Gott verlassen und vom Geiste verachtet, steht der abendländische Mensch einsam. Vollkommene Vereinsamung im Sinne Nietzsches beherrscht das Abendland aber gleich einer unheimlichen Gewitterstimmung.

Die Philosophie Nishidas ist als Spiegelbild der abendländischen Tradition dem Geiste Ostasiens entwachsen. Nishida kennt die Licht- und Schattenseiten der abendländischen Geistestradition, er weiß von der Größe und kosmischen Stärke der griechischen Vergangenheit, von der ungewöhnlichen Strenge und Selbstsicherheit des scholastischen Denkens und von der strahlenden Herrlichkeit und dem überquellenden Reichtum des deutschen Idealismus. Aber er sieht in der Entwicklung des abendländischen Geistes eine Verabsolutierung der anthropomorphen, rational erfassenden Seinskultur. Von der abendländischen Geistestradition unterscheidet sich die Philosophie Nishidas durch ihren Gegensatz zum Rationalismus und Anthropomorphismus. Anstelle der Vernunft tritt bei ihm die Intuition, anstatt des Seins legt er seiner Philosophie das „Nichts‘ zugrunde.

Das erste Stadium der Entwicklung seines philosophischen Denkens gilt der Auseinandersetzung mit der abendländischen Philosophie, wobei er sich im bewußten Gegensatz zum kantischen und neukantischen Rationalismus stellt und sich zum Standpunkte Fichtes und Bergsons durchringt. Die rationale Vernunftphilosophie setzt das Sein als Maxime aller Gegenständlichkeit aller Philosophie voraus und bevorzugt die Subjekt-Objekt-Beziehung als Horizont und Schauplatz des Denkens. So baut die rationale Philosophie ihre Zelte diesseits dieses Horizonts auf. Nishidas Philosophie dagegen setzt mit der Alternative S e i n oder N i c h t s jenseits des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ein. Das Sein bezeichnet er als „reine Erfahrung“ oder „unmittelbare Erfahrung“. Das Ziel der Philosophie Nishidas ist es, dieses Jenseits aller Gegensätze zu ergründen. Würde sich diese Arbeit allein auf dem Boden rationalen Begreifens vollziehen, so müßte sie schon an der Grenze scheitern, die Kant in seinen Antinomien abgesteckt hatte. Wollte sie aber ohne vernunftmäßige Reflexion vorgehen, so würde sie bereits in einen Mystizismus verfallen.

hida bemüht sich, nicht in der Sackgasse unauflösbarer Antinomien stecken bleiben und auch nicht in den Abgrund der Mystik hinabzufallen. Nishida meidet grundsätzlich den Urfehler des Rationalismus: er betrachtet nicht dieser den Gegenstand der Vernunft, das letzte Sein, als etwas, das dem jektiven Denken unaufhebbar gegenüber steht, sondern er bezieht das te Sein, das Allgemeine in das tätige Denken hinein. Das eigentliche Sein also nicht ein objektives Gebilde, das vom Denken in teilnahmsloser Schau Sinne der aristotelischen „Theoria" erfaßt werden kann, sondern es ist das nken und Schauen selbst. Nishida versucht, diesen Ansatz seines Systems Fichtes Tathandlung und Bergsons élan vital zu vergleichen. Den Prozeß ses Systems des selbsttätigen Seins sieht er in der Mathematik und bendet ihn durch den Begriff der Kontinuität des Verhältnisses zwischen nken und Erfahrung, Geist und Wirklichkeit. Jedoch liegt zwischen der ntinuität des Erfahrbaren und der Ganzheit eine Kluft: die seit Urzeiten cannte blinde Klippe der Philosophie. Nishida überwindet diese Krise, inn er auf seinen Ausgangspunkt zurückgreift und im Jenseits von Subjekt l Objekt nicht das Sein, sondern das nur durch das Denken unerfaßbare hts sieht. Mit der Philosophie des Nichts beginnt die selbständige Philosoe Nishidas und befreit sich von jeglichem Einflusse abendländischer Philohen. Deshalb nennen wir sie „Die Philosophie des Nichts[2]" im Gegensatz Seinsphilosophie des Abendlandes von Platon bis Heidegger. Das Nichts, Nishida als das Letzte alles Seienden und des Denkens erreicht hat, ist alte Erbgut des ostasiatischen Geistes. Es tritt als Problem sowohl im ddhismus als auch im Taoismus auf. Nishida bezieht dieses Problem wieder tematisch auf Grund seiner Auseinandersetzung mit der Tradition des endländischen Geistes in den Horizont seines Denkens als Zentrum ein. hida unternimmt es, nachdem er sich diesen Begriff des Nichts erarbeitet , die abendländische Philosophie von einem gänzlich neuen Blickpunkte aus sehen, und in bewußtem Gegensatze zur anthropomorphen Kultur des estens eine widerspruchsfreie und die ganze Menschheitsgeschichte umssende Philosophie zu entwickeln. Das Nichts tritt bei ihm im Verhältnis verschiedenen gegenständlichen Welten der Philosophie auf. Nishida sagt: as Motiv des Philosophierens liegt nicht im Erstaunen, sondern in der en Tragik des Lebens, so daß die Philosophie mit der Tatsache des Widerruches des Ich mit sich selbst anfängt[3]."

)ie Philosophie Nishidas ist eine Philosophie des Widerspruches, durch den einzelnen Sphären sich voneinander abheben und aufheben. Nicht nur die

---

[2] Über die Philosophie des „Nichts" soll im 3. Heft des 43. Bandes der Kantdien ein weiterer Aufsatz des Verfassers folgen.

[3] Nishida, Die selbstbewußte Bedingtheit des Nichts, S. 140.

Natur und die Menschen, nicht nur die Gesellschaft, sondern selbst Gott mu vom Grunde des Widerspruches her gesehen werden. Aber jeder Widerspruc wird unsicher, wenn er als Widerspruch erkannt wird. Es keimt in ihm ei neues Leben. Dieses Aufkeimen neuen Lebens im Widerspruch nennt Nishid die Selbstbestimmung oder Selbstbedingtheit des allerletzten Allgemeine das an und für sich „Nichts" ist. Nishida will die Phänomene der Welt nic von einem Standpunkt her betrachten, weder von dem des Idealismus no dem des Materialismus, und alles entweder ganz auf das Geistige oder a die Materie zurückführen, sondern er sucht stets das Wirkliche durch al Abstraktion und Verallgemeinerung hindurch. Deshalb gilt für ihn jed Standpunkt als abstrakter Idealismus oder Rationalismus. Die Lebendigke der Welt und des Lebens befindet sich im Widerspruch in der Schwebe zw schen Leben und Tod. Aber nicht jeder Mensch, nicht jeder Geist kann die Unsicherheit seiner Existenz erfahren. Deshalb sucht jeder seine letzte Heim in Hypothesen oder Theorien oder schließlich in Gott.

Warum ist der Widerspruch aber so unerträglich? Weil sich das Leb einerseits nach der unruhigen Zeit, andererseits nach dem ruhigen Raum orientieren muß. Der Raum hält das einzelne Seiende fest und sicher, d Zeit aber erschüttert es und spült es hinweg. Selbst die Zeit läßt sich ihrer Unbeständigkeit nur fassen, wenn sie in räumliche Symbole ihrer Da stellung gefesselt wird: wenn man sie sich als kontinuierliche geometrisc Linie vorstellt. Das rational-abstrakte Denken ist ein typisches Symptom f die abendländische Geistes- und Lebenseinstellung, die das Sein für a Zeiten in der Methode oder durch einen Standpunkt festzuhalten versuch Aber kaum atmete der europäische Geist bei Goethes organischer We betrachtung auf, als Hegel kam und diese durch den Pendelschlag seiner D lektik wieder aufwühlte. Als man wähnte, die Welt im dialektischen Denk aufgefangen und geordnet zu haben, brach wie ein Dämon Nietzsches dio sische Seele in das objektivierte Geistesgut des Abendlandes ein, die See „welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann, nämlich Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann".

Im Gegensatz zum abendländischen Rationalismus versucht Nishida je Quelle der Unruhe, jenen Abgrund der Tragik zu beleuchten und zu fassen. Der Widerspruch darf weder durch ein theoretisches System, n durch die Hingabe an einen unergründlichen Gott vernebelt werden, sond die Philosophie muß auf den Abgrund in aller Schärfe hinweisen, der sich dem Menschen und seinem Geiste auftut. Der menschliche Geist muß s direkt vor diesem klaffenden Abgrunde sehen, in ihn hineinspringen, s dann aber selbst aus ihm heraus wieder begegnen, um in ihm und von i am Verlaufe der Welt und der Wirklichkeit des Lebens sicher zu w

. Dieser Weg der Suche nach dem Abgrunde ist dem des Rationalismus genial. Der Zugang oder der erste Schritt zur Entdeckung des wahren lerspruches und dessen Hintergrundes fängt bei Nishida nicht erst in der ssenschaft an, sondern schon in der konkreten Tatsachenwelt. Das theosche Denken der bisherigen Wissenschaften sieht seinen Gegenstand in er bereits voraus gesicherten objektiven Welt. Die rationale Wissenschaft in Begriff, Urteil und Syllogismus das Verhältnis zwischen dem Einzel- und dem Allgemeinen, zwischen dem veränderlichen Dinge und dem enden Gesetze erfassen. Man will etwas Einzelnes verstehen und stellt es rzu in einen Zusammenhang mit dem Allgemeinen.

Das Allgemeine, von dem das Einzelne abhängig ist, darf nicht weiter abıgig sein. Dieses Unabhängige, auf dem alles einzelne Sein basiert, darf nen Seinscharakter mehr besitzen, sondern es kann nur der „Platz" oder rt" sein, dessen Vorhandensein aber den besonderen Charakter des einzelnen enden nicht beeinträchtigt. Dieser Ort ist nach Nishidas Überzeugung was, das seine eigene Existenz behauptet, indem es das Einzelne als einnes bestehen läßt.

Dasselbe Phänomen begegnet uns bei der Betrachtung des *Bewußtseins.* e einzelnen Bewußtseinsinhalte, mögen sie nun visuelle Empfindungen er Farbwahrnehmungen, Willensanstrengungen oder Gefühlsausbrüche sein, hören als einzelne zu einem allgemeinen Bewußtsein, das wir das Bewußtnsfeld nennen. Nishida gebraucht diesen Terminus der rationalistischen kenntnistheorien und Psychologien, sieht aber im Bewußtseinfeld nicht wie nt oder Husserl ein objektiv erfaßbares und gegenständlich definierbares antom des Bewußtseins oder ein transzendentes Bewußtsein, sondern er ht in ihm wie Bergson ein Unerfaßbares, Unbestimmbares, dessen Vorndensein nur in der Intuition erlebbar wird. Nishida faßt die bisherigen trachtungen über das Bewußtsein als von demjenigen hypothetischen ındpunkte ausgehend auf, daß derjenige, der das Bewußtsein betrachtet, bst außerhalb des Bewußtseinsstromes stehe und diesen so objektiv bechten und analysieren könne. Diese Betrachtungsweise lehnen wir als tionalismus ab. Weder biologische noch psychologische oder phänomenogische Analysen können das Wesen des Bewußtseins voll erfassen. Sie sehen e unruhige Dynamik der Vorgänge immer nur von einem fest ruhenden andpunkte aus. Das bedeutet eine Verdinglichung des Bewußtseins. Das esen des Bewußtseins beruht erstens in seiner Unerfaßbarkeit von außen r und zweitens im Erfassen selbst und nicht im erfaßten Gegenstande. Die inktion des Erfassens liegt in der Identität des Erfassens mit seinem Gegenande. Die Empfindung ist auch ein Erfassen, ebenso wie die Wahrnehmung. ber die Dinge, die in der Empfindung oder Wahrnehmung erfaßt werden,

sind erstens dem Erfassen transzendent – sie werden eben nicht vollkomme
erfaßt – und zweitens nicht kontinuierlich. Sie werden erst kontinuierlich durc
die Erinnerung, die Vergangenheit und Gegenwart verbindet und ihre
Schatten prospektiv in die Zukunft wirft. Da die Erinnerung an das Ver
gangene phänomenal ein Bewußtsein in der Gegenwart ist, ist jede Erinne
rung als Erfassen etwas Gegenwärtiges. Infolgedessen ist das Erfassen ei
augenblickliches und gegenwärtiges. Trotzdem hat das Bewußtsein einerseit
ein Wissen um die Kontinuität der Erfahrung und andererseits ein gleichzeiti
ges um die in der Tiefe verharrende Identität des Ich. Das rührt offenba
daher, daß das Vergangene in das Gegenwärtige aufgenommen wird. Nu
ist der Gegenstand des Erfassens nicht mehr das transzendente Ding, sonder
das vergangene Ich. Das Erfassen kommt aber nur dann seinem Gegenstand
näher, wenn das Ich selbst zum Gegenstande wird. Dieses Erfassen ist dan
nicht mehr Empfindung oder Wahrnehmung, auch nicht Arbeit des Versta
des, der das Ich von außen betrachtet, sondern ein Ich, das sich selbst e
fassen will. Dieses Ich ist aber nicht mehr das Bewußtseinsfeld, das im Sinn
der Erkenntnistheorie und Psychologie zum Gegenstande objektiver Betrach
tung werden kann, sondern es ist ein Unfaßbares, das nicht zum Subjekt de
Denkens werden kann, sondern „Prädikat“ ist. Der Rationalismus will dies
Eigenschaft des Ich, daß es sich nämlich selbst zum Gegenstande werde
kann, im logischen Schema a – a wie bei Fichte erfassen. Aber in seinem
Sichselbsterfassen gebiert das Ich sich selbst. Das Ich spiegelt sich nicht nu
einmalig im Wissen seiner Identität, sondern ist in jedem Augenblicke unend
lich und deshalb gegenwärtig. So können wir das Sichselbsterfassen des Ic
weder durch logische Abstraktion noch durch die Aufzählung der unendliche
Augenblicke begreifen; denn das Sichselbsterfassen ist unmittelbar gegen
wärtig. Diese Gegenwärtigkeit des Ich läßt sich nicht leugnen; das Leugne
selbst wäre ja schon eine Tätigkeit des gegenwärtigen Ich. Nishida bezeichne
diesen Zustand mit einem Ausdruck Augustins als den „ewigen Augenblick“
Der Augenblick ist deshalb ewig, weil er kein bestimmtes Sein hinter sich al
Träger weiß, sondern direkt und unmittelbar vor dem „Nichts“ steht.

Die einzelnen Ichzustände sind untereinander besondere und für sic
seiende Icharten. Aber hinter dem einzelnen Ich steht nicht ein drittes, son
dern das Nichts, weil dieses ausschließlich gegenwärtig und unmittelbar is
Hier gilt das Wort von der Abhängigkeit des Unabhängigen oder der „Kon
tinuität des Nichtkontinuierlichen“. Das Erfassen ist für das Ich die Gegen
wart, in der es wirklich lebt. Wenn das Ich sich selbst erfassen will, so hat e
weder ein logisches noch ein psychologisches Ich vor sich, sondern gebie
sich selbst. Dieses Sichselbstgebären des Ich ist das reine Erfassen, das eine
seits Selbsterkenntnis, andererseits Tat ist. Erkenntnis ist Tat, Tat ist E

ntnis. Der Ort oder Platz, wo sich dieses abspielt, ist nicht die Welt der tur, sondern die Welt der menschlichen Gemeinschaft, die die Welt der tur aufhebt. In ihr sind alle Gegenstände und Dinge Ausdruck der Tat; sind Tat–Sache und Gegenwart. Wenn ein unmittelbares Erfassen nur in r Form des Sichselbsterfassens des Ich möglich ist, so können wir den zten Grund des Seins oder den Abgrund der menschlichen Erkenntnis nur gegenwärtigen Augenblick erleben. Diese Gegenwart ist im Unterschied r rationalistischen Betrachtung die Tat–Sache, die sowohl die Welt der tur als auch die Welt der Persönlichkeit umfaßt. In der konkreten Tat- he hat das Ich die Welt als Gemeinschaft zum Gegenstand, indem es sich bst zum Gegenstand macht, indem es handelt. In der Tat begegnen wir m erstenmal dem unüberwindlichen und unwiderstehlichen Sein, das wir irklichkeit nennen. Unsere Widerstandserlebnisse vermitteln uns harte alitäten. Solange wir noch die Dinge und die Welt in tätigkeitsloser Schau trachten, sind sie noch nicht „Gegenstände", „stehen" sie noch nicht egen". Aber wiederum müssen sie unser eigener Ausdruck sein; denn sonst d sie nicht „Tat–Sache". Nun stehen wir wieder vor einem Widerspruch, esmal aber vor einem anscheinend unauflösbaren. Dieser Widerspruch mmt daher, daß man das Wesen des Ich im einzelnen sucht. Solange wir s Ich nur als einzelnes betrachten und hinter dem Ich ein abstraktes, tran- endentes Ich annehmen, können wir das Wesen der Tat–Sache nicht er- ssen. Wir verstehen dieses Verhältnis durch den Satz über den Wider- ruch zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Die Tat–Sache meint s Menschen in der Gemeinschaft, die nicht aus einzelnen Ich oder aus einer mme von Ichs, sondern in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen Du d Ich besteht. Mit diesem „Ich-Du-Verhältnis" fängt das Milieu, die Ge- einschaft an. Aber in dieser Grundtat–sache liegt wieder der Widerspruch, ß das Ich mit dem Du als einem einzelnen kämpft und sich wieder mit m versöhnt. Dieses Du ist als Kämpfer des anderen Ich selbst der Geist. enn er von einem anderen bekämpft werden muß, so ist er ein verdinglich- r Geist, der nur als unabhängiges, isoliertes, einzelnes Seiendes gedacht rd. Der eigentliche Kampf zwischen Ich und Du liegt auf einem anderen latz". Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß das primäre Ich-Du-Verhält- s in uns selbst immer schon vorhanden ist. Mein Körper ist für meinen eist, mein vergangenes Ich für mein gegenwärtiges Ich das Du. Indem wir s vergangene Du in uns verneinen, wollen wir im gegenwärtigen Ich ein deres Ich finden. Das Verneinen des Vergangenen ist aus der L i e b e zum genwärtigen heraus möglich. Wenn wir glauben, das Du verneinen oder kämpfen zu können, ohne es zu lieben, so verneinen wir uns selbst ganz.

Die Liebe, die wir sogar zum Kampfe in uns selbst aufbringen müssen,

nennt Nishida nicht „platonisches Eros“, sondern „Agape“. In der Agape, in der Ich und Du bedingungslos verbunden sind, besteht die menschliche Gemeinschaft. In der Gemeinschaft steht man als Einzelner, als freie Persönlichkeit vor dem Abgrunde der Unabhängigkeit, vor der absoluten Einsamkeit des Nichts, aber als Liebender in der gegenseitigen Abhängigkeit, die das Wesen der Gemeinschaft ausmacht. Wenn wir dieses Widerspruches inne werden, so stehen wir unmittelbar vor Gott, aber vor keinem persönlichen Gott, der menschliche Eigenschaften in unendlichen, ins Gigantische gesteigerten Ausmaßen besitzt, sondern vor dem Gott, der alles Seiende in sich aufhebt und dennoch bestehen läßt. Gott ist das Prädikat, und der Mensch ist das Objekt. Gott ist im Gegensatz zum einzelnen ein Nichts, aber er ist zugleich das absolut Konkrete, das jedes einzelne als Ausdruck zum Gegenstand seiner selbst hat. Aber es gibt für uns Menschen keine andere Welt als diese, kein Jenseits, kein Paradies, weder Zukunft noch Vergangenheit, sondern im absoluten Gegensatze begegnet uns Gott im Nichts als Abgrund. Die wirkliche Welt besteht im Jenseits des Seins und des Nichts – in dem absoluten Nichts, in dem Gott selbst verneint wird. Sie ist die Gegenwart, die hinter allen Widersprüchen wiedergefunden worden ist[4].

[4] Vgl. vom Verfasser: West-östliche Begegnung, Verlag Walter de Gruyter, Berlin; Der Buddhismus im japanischen Geistesleben, Verlag Limpert, Berlin; Das Heldische in Japan und Deutschland, Walter de Gruyter, Berlin.

# GEOMETRIE UND KOSMOLOGIE DER GRIECHEN

*Von Kurt Reidemeister, Marburg*

Die Mathematik ist *Ein* großes System von Sätzen, das durch logische Be-hungen zusammengehalten wird. Die Sätze sind miteinander logisch verträg-n, das System ist, wie man sagt, widerspruchsfrei, und gewisse Sätze folgen s andern mit logischer Notwendigkeit, sie sind beweisbar. Und diese Folge-ziehungen durchziehen das System so dicht, daß es möglich ist, einige wenige tze der Mathematik auszuzeichnen, als Ausgangspunkte zu nehmen und auf n Wegen der Beweise zu allen andern Sätzen durchzudringen. Solche Aus-ngspunkte heißen Grundsätze, Axiome oder Hypothesen.

Die Griechen der klassischen Zeit waren es, die diese Methode, mathemati-he Einsichten unter einander zu befestigen, entdeckt und mit erstaunlicher lgerichtigkeit und Feinheit auf die Untersuchung der elementaren räumlichen guren angewandt haben. Die Ergebnisse dieses Bemühens, die uns Euklid den dreizehn Büchern seiner Elemente aufbewahrt hat, sind auch heute noch ch mehr als zweitausend Jahren wahr. Weder die Sätze selbst noch ihre Be-ise sind veraltet, sie tragen kein historisches Gewand, sie bilden nicht eine rstufe der heutigen Mathematik – sie haben vielmehr ihre volle aktuelle ltigkeit bewahrt.

Man könnte meinen, die logische Form der alten Mathematik sei nur von tergeordneter Bedeutung. Das Interesse der Griechen hätte der Anschauung golten, und daß jene alten Sätze für uns noch Gültigkeit haben, sei leicht klärlich: weil der anschauliche Raum derselbe geblieben sei. Aber von an-aulicher Kenntnis zu logischer Formung ist es ein weiter Weg. Vielen mag vielleicht seltsam erscheinen, daß die Mathematiker das noch einmal den-nd begründen wollen, was ohnehin klar und sicher und, wie sie meinen, gar klarer und sicherer ist, als je Gedachtes werden könnte. Den Griechen er erschien es als ein Triumph, als es glückte, seit langem bekannte anschau-he Tatsachen zu einer logischen Theorie zusammen zu fügen. Aus allen ugnissen und aus der ganzen historischen Situation, wie aus Euklid selber, ht mit völliger Sicherheit hervor, daß ihnen an der Mathematik die Denk-twendigkeit, die dort herrschte, das Bedeutende war. Ist doch, um nur dies ie zu erwähnen, der Satz des Pythagoras schon 1700 v. Chr. in Babylon zur rechnung von Kreissehnen verwendet worden. Die grundlegenden anschau-hen Tatbestände konnten für die Griechen nicht eine Entdeckung sein, die sie wegte. Aber daß sich beim Durchdenken der Begriffe Maß und Zahl zeigte, ß es inkommensurable Strecken gibt, über diese die Anschauungskraft über-igende Einsicht waren sie aufs tiefste betroffen, weil es die Ursprünglichkeit

des Denkens bezeugte. Und diese erdachte Theorie ist es, die noch heute für uns gilt in demselben Sinne wie damals. Ehe man in der Vorlesung über Differential- und Integralrechnung die reellen Zahlen einführt, pflegt man zu beweisen, daß es keine rationale Zahl gibt, die mit sich selbst multipliziert gleich zwei ist, bzw. daß die Quadratwurzel aus zwei, in Zeichen $\sqrt{2}$, irrational ist. Nun kann man leicht nach dem Satz des Pythagoras aus der Strecke s die Größe s $\sqrt{2}$ konstruieren, indem man das Quadrat mit der Seite s zeichnet. Die Diagonale desselben ist gleich s $\sqrt{2}$, denn das Quadrat mit der Diagonale als Seite ist, wie schon der Knabe des Menon wußte, doppelt so groß als das ursprüngliche Quadrat. Diese Größe $\sqrt{2}$ nun ist irrational, d. h. die Quadratseite s und die Diagonale s $\sqrt{2}$ stehen nicht in einem rationalen Verhältnis, sie sind nicht Vielfache desselben Einheitsmaßes, sie sind inkommensurabel. Dies ist eine Entdeckung der Pythagoräer, und der Beweis, den sie fanden und den uns Euklid aufbewahrt hat, ist wörtlich derselbe, welchen auch wir führen, ohne uns im allgemeinen davon Rechenschaft zu geben, daß wir auf so alten Pfaden wandeln. Diese Übereinstimmung des logisch-mathematischen Denkens ist nicht fortzuerklären. Noch merkwürdiger zeigt sich dieselbe, wenn man bedenkt, daß wir nicht nur Sätze und Beweise anerkennen, welche die Griechen schufen, sondern daß es auch Probleme gibt, die so bestimmt und eindeutig sind, daß wir heute aufgreifen und beantworten können, was vor zweitausend Jahren gefragt wurde. Die alten Probleme, den Würfel zu verdoppeln, den Winkel zu dritteln und den Kreis zu quadrieren, wir haben sie in Theoreme verwandelt, und das Bemühen der Alten, das Parallelenaxiom Euklids, den Satz also, daß es in einer Ebene zu einer Geraden g durch einen Punkt eine und nur eine Gerade gibt, die die Gerade g nicht schneidet, es ist für uns zu einem klaren Ende gebracht. Wir können beweisen, daß sich weder jene drei Aufgaben mit den vorgegebenen Hilfsmitteln, dem Zirkel und Lineal, lösen lassen, und wir können beweisen, daß sich das Parallelenaxiom aus den übrigen Axiomen Euklids nicht ableiten läßt. Und obgleich diese Unmöglichkeitsbeweise geführt werden mit Theorien, die ganz ungriechisch sind, mit der Theorie der algebraischen Körper und der Auflösbarkeit von algebraischen Gleichungen, oder mit der Konstruktion einer neuen Geometrie, welche die nichteuklidische heißt, sind wir doch nicht aus Willkür, sondern mit logischer Notwendigkeit an die Meinung gebunden, daß wir die Auflösung dieser Aufgaben schlechthin gefunden haben, und also auch die Auflösung, welche die Griechen suchten, weil sie sich zu der Idee des logischen Beweisens bekannten und weil wir nicht nur zeigen können, daß unsere Beweise mit den Hypothesen der griechischen Mathematik logisch verträglich sind, sondern daß die Annahme anderer Lösungen mit diesen Hypothesen logisch unverträglich ist.

Dies Gefühl der Übereinstimmung aber wird erschüttert, sobald wir das

rch die mathematischen Hypothesen abgesteckte Gebiet verlassen und uns nseits dieser sichernden Grenzen in Gespräche mit den griechischen Denkern er mathematische Dinge einlassen. Die Mathematik behält zwar auch dann ch die Züge der exakten Wissenschaft, die eben geschildert wurden. Ja, die enauigkeit der mathematischen Figuren, die nicht durch das Auge, sondern r durch Vernunft erfaßt werden könne, wird von Plato wenigstens mit einem chdruck hervorgehoben, der dieser Seite der Mathematik volle Gerechtigkeit derfahren läßt. Aber so gerne wir aus dem Munde eines Philosophen das b der Genauigkeit hören, die uns am Herzen liegt (selten genug begegnet uns), so steigen uns doch zugleich Bedenken auf, ob dieses Lob auch wirklich serer Sache gilt. Das sinnlich Wirkliche wird und vergeht, das vernünftig egenständliche aber ist – sagt Plato. Die Zuverlässigkeit der Beweise verndelt sich so unversehens in die Beständigkeit von Seiendem. Denken ist ch den Dialogen Menon und Phädon ein Erinnern. Am sichtbaren Quadrat nnert sich die vernünftige Seele des übersinnlichen Quadrats, und weil ernert werden nur kann, was einmal Gegenwart war, und weil im sinnlich irklichen ein übersinnliches Quadrat nicht gegenwärtig werden kann, so ıß die Seele vor der leiblichen Geburt dies Quadrat gesehen und also vor r Geburt seiend gewesen sein. An den Widersprüchen der wahrnehmbaren nge, die Eigenschaften zugleich haben und nicht haben, die der Größe nach eich und doch nicht völlig gleich sind, die wir beim Zählen als unteilbare Einiten ansehen, während sie andererseits doch unbegrenzt teilbar sind, die zueich groß und klein sind, weil sie eben nichts rein und an sich sind, an diesen idersprüchen, so heißt es im Staat, erwacht die widerspruchsempfindliche ernunft in der Seele und wendet sich vom Sinnlichen ab den mathematischen egriffen zu. Aber das mathematische Denken ist nur der Anfang des Denns, das nun die Hypothesen aufheben und zum Seienden und zum Guten ber vordringen soll.

Die angeführten Zeugnisse sind nicht willkürlich ausgewählt, es sind die esten zusammenhängenden Äußerungen über Mathematik überhaupt, unätzbare und klare Quellen, solange wir sie nur nach den mathematischen enntnissen befragen, die sie wiederspiegeln. Neben diesen und einigen anren Stellen platonischer Dialoge, vor allem im Theätet, haben wir an rekten Zeugnissen von der Mathematik dieser frühen Zeit nur noch die Beerkungen des Aristoteles über die Pythagoräer. Sie stellen uns vor ein ähnhes Geheimnis. Die Pythagoräer waren es, die als erste die Mathematik ran trieben. Durch diese Beschäftigung verführt, meinten sie nun, so sagt istoteles, in den Elementen der Zahlen die Elemente alles Seienden zu nden, die Zahlen, sagten sie, seien die Dinge selbst und der ganze Himmel armonie und Zahl.

Was können wir in dieser Lage tun? Müssen wir diese fremdartigen Auffasssungen, welche immer wieder die Vermutung nähren, die griechische Mathematik sei doch etwas ursprünglich anderes als unsere, unaufgeklärt auf sich beruhen lassen? Müssen wir uns damit begnügen, in ihnen zwei Abwandlungen eines den Griechen eigentümlichen philosophischen Axioms zu sehen, jenes Axioms, das Parmenides von Elea zuerst aufgestellt und in einem Gedicht besungen hat, daß Denken Denken von Seiendem sei und Denken und Sein ein und dasselbe seien? Müssen wir zugeben, daß da, wo Mathematik als Sonderwissenschaft aufhört, auch der Bezirk des verantwortlichen Mit- und Nachdenkens aufhört, und jener unverbindlichen Art des Verstehens das Feld räumen, das alles versteht, Götter so gut wie Philosophie, indem es alles in Dichtung verwandelt?

Aber noch haben wir nicht in Rechnung gestellt, daß es ja ein Seiendes gibt, das in mathematischen Zahlen und Figuren zu uns redet, und daß die Deutung des Mathematischen und Seienden ja in eine Zeit zurückreicht, in der das Denken sich noch nicht auf sich selbst bezog und philosophieren nannte, in der vielmehr das Ziel des Denkens die Natur und die Beschaffenheit der Welt im großen und ganzen war. Und es ist nicht sinnlos, zu erwarten, daß auf die Gleichung von Denken und Sein ein neues Licht fällt, wenn wir uns vergegenwärtigen können, welches Bild sich die Griechen von Natur und Welt gemacht haben. Obgleich uns, wie ich schon sagte, ein unmittelbarer Einblick in die pythagoräischen Systeme verwehrt ist, so fehlt es uns doch nicht an beredten Zeugnissen von der griechischen Physik und Kosmologie. Wir kennen sie besser, als den gleichzeitigen Zustand der Mathematik. Von der doxographischen Überlieferung und den Fragmenten der Vorsokratiker abgesehen, wir besitzen das ganze umfassende Werk des Aristoteles: Acht Bücher über Physik, vier Bücher über den Himmel, zwei Bücher über Entstehen und Vergehen, vier Bücher über Meteorologie. Ein außerordentliches Material, das nahezu brach liegt und das doch eine Fundgrube ist für denjenigen, der sich an Beispielen klar machen will, was der ontologische Zug der griechischen Denkweise im Konkreten bedeutet.

Ich beginne meinen Versuch, die griechische Kosmologie zu schildern, mit einer Darstellung der Welt Anaximanders. Die Reihe der griechischen Naturphilosophen beginnt mit Thales von Milet. Aber sehr viel besser als über Thales sind wir über seinen jüngeren Mitbürger Anaximander unterrichtet. Denn er legte seine Gedanken in einer Schrift über die Natur nieder, die übrigens das älteste griechische Prosawerk ist, und diese Schrift war noch im zweiten Jahrhundert vor Chr. in einer Bibliothek in Athen oder Alexandrien vorhanden. So wissen wir zum Beispiel, daß Anaximander, als Sardes erobert wurde, d. h. im Jahre 547–6 v. Chr., 64 Jahre alt war.

Nach Anaximander hat die Erde die Gestalt eines Diskus oder eines Zylin-s, der dreimal so breit als hoch ist. Diese Scheibe schwebt in der Mitte der ltkugel und verharrt dort notwendig in ihrer Ruhelage, denn sie kann sich nt gleichzeitig nach verschiedenen Richtungen bewegen und keine Richtung in der kugelsymmetrischen Welt bevorzugt. Die atmosphärische Dunst-l Lufthülle reicht bis zu den Gestirnen und ruft z. B. die Sonnenwenden vor. Die Gestirne selbst, Mond und Sonne sind große Reifen oder kreis-ge Schläuche, die aus verdichteter Luft bestehen, von Feuer erfüllt sind l die Erde umgeben, wie der Saturnring den Saturn. An einer Stelle sind se Schläuche geöffnet und hauchen Flammen aus, und indem sich diese nungen einengen oder verstopfen, entstehen die Sonnen- und Mondfinster-se. Am nächsten zur Erde liegen die Sternkreise, der Radius des Mond-ises ist doppelt, der Radius des Sonnenkreises dreimal so groß und der dius der Sternkreise übrigens neunmal so groß als der des Erdkreises.

Diese ganze Welt ist entstanden und im Vergehen begriffen. Früher war Weltmitte von Wasser überflutet, während am Rande sich das Feuer geschieden hatte und wie Rinde einen Baum die Weltkugel umgab. Dann riß diese leuchtende Hülle und zerteilte sich auf die Gestirnkreise. Zugleich gann das Wasser zu Winden und Wolken zu verdunsten, und die Lebe-sen, die sich zuerst im Feuchten bildeten, begannen, ihre Gestalt verwan-nd, aufs Trockene auszuwandern. So ist auch der Mensch, der in seiner tigen Form ja einer langen Bemutterung bedarf, aus fischartigem Wesen vorgegangen. – Aber der Ausblick dieser Kosmogonie reicht noch weiter: gegensätzlichen Stoffe unserer Welt sind aus einem unendlichen Stoff, dem eiron, dem Unbegrenzten ausgeschieden. Die Welt ist vergänglich, aber es t viele vergängliche Welten, die, vom Unbegrenzten genährt, gleichzeitig sind. Das Unbegrenzte aber altert nicht und bringt immer neue Welten vor.

Die Tatsache, auf die sich diese kühnen Konstruktionen zunächst stützen, ist enbar der regelmäßige Gang der Gestirne, die über den Horizont hervor-nmen und wieder hinter ihm versinken. Und diese Tatsache wird erklärt, lem die sichtbare Halbwelt an der horizontalen Ebene gespiegelt und zu ner Kugel ergänzt wird. Nun ist der beständige Gang der Sterne verständ-ner geworden: sie bleiben, was sie waren, auch jenseits des Horizontes, sie d in einer gleichförmigen kreisenden Bewegung begriffen. Notwendig ge-nnt so die Erde eine spekulative andere Seite und wird zugleich zu einem rstellbaren Ding mit festen Konturen, zu einem Diskus. Aber wie sind nun Gestirne beschaffen? Sie müssen doch wirkliche Dinge sein und also wie Erde geformter Stoff, und zwar so, daß sie einerseits leuchten und ande-rseits beständig zu kreisen vermögen. Die leuchtenden Punkte müssen also

zu Reifen gehören, die ihrerseits wirklich sind und also aus Stoff bestehen. So wird die Reihe der Elemente Erde, Wasser und Luft durch Feuer ergänzt und so werden jene merkwürdigen Schläuche entworfen, die durchsichtig und unsichtbar sind bis auf ihre flammenden Öffnungen. Mit dieser einen Idee wird die Physik der vielen Gestirne bewältigt. Gleichartig Gesetzliches ist gleichartig erklärt, und die besonderen Eigenschaften von Sonne und Mond sind nur eine Abart dieses Allgemeinen. Die Beschränkung der Mittel ist das Sinnvolle dieser Theorie, die Beschränkung und die grundsätzliche Einfachheit der Mittel. Indem sie die natürlichen Dinge als geformten Stoff begreift oder auf die beiden Ursachen Form und Stoff zurückführt, wie Aristoteles sagen würde, und diesem Stoff ein Prinzip der Bewegung und Kraft verleiht, steckt dieses erste System bereits die Grundbegriffe der griechischen Physik ab. Und das geometrisch physikalische Gesetz, das in der Kosmogonie des Anaximander durchschimmert und sich in der ursprünglichen Anordnung der vier Elemente in drei konzentrischen Kugelschalen aus Feuer, Luft und Wasser, die den Kern aus Erde umschließen, ausdrückt, diese Idee eines einfachsten vollendet symmetrischen Kosmos aus vier Elementen verschiedener spezifischer Schwere wird viele Jahrhunderte eine aktuelle Bedeutung bewahren.

Das konkrete Interesse Anaximanders an der wirklichen Beschaffenheit der Welt kann nicht in Zweifel gezogen werden. Er hat als erster gewagt, die bewohnte Erde auf einer Karte zeichnerisch darzustellen, er konstruierte einen Himmelsglobus und stellte ein astronomisches, der Sonnenuhr verwandtes Instrument, einen Gnomon, auf. Umso mehr verwundert uns die Kühnheit seiner alle Erfahrung weit überbietenden Weltbildphantasie. Wie konnte er diese Vorstellungen für wahr halten? Die Antwort haben wir schon gegeben: weil sie das Erfahrene mit beschränkten Mitteln, die mit dem Erfahrenen übereinstimmen, zu etwas Ganzem machen und weil dieses Ganze zunächst so einleuchtet, als wäre eine andere Ergänzung des Erfahrenen gar nicht möglich. Dieses Vorstellen und Bilden ist vorbegrifflich, den Begriff der Ordnung erfaßt es als ursprünglichen Weltzustand, und den Begriff der Welt erfaßt es an der Vielzahl der Welten, es ist anschaulich und insofern noch mit dem Mythos verwandt. Aber der Mythos ist im Munde des Dichters nur ein Bericht von einem ehemaligen Geschehen.

> Wahrlich, zuerst entstand das Chaos und später die Erde,
> Breit gebrüstet ein Sitz von ewiger Dauer für alle
> Götter, die des Olymps beschneite Gipfel bewohnen
> Und des Tartaros Dunkel im Abgrund der wegsamen Erde.

So beginnt die Kosmogonie des Hesiod, die Aristoteles übrigens mehrfach als eine zur Erörterung gestellte physikalische Ansicht berücksichtigt. Sie ist eine Erzählung, die Musen sind es, die Hesiod die göttliche Stimme ein-

chten, Zukünftiges und Gewesenes zu künden. Und dies vergangene Er-
te ist eine Folge von Geburten, Kämpfen und Siegen von großen Konse-
nzen, aber ohne einsichtige Konsequenz, es ist Geschichte, Göttergeschichte.
ximanders logischer Mythos dagegen stellt uns die Welt als gegenwärtig
verständlich dar. Die Welt ist zwar nach ihm entstanden und vergänglich.
r indem er es sagt, enthüllt er zugleich das Unvergängliche, das Gesetz
Natur und das alles umfassende ewige Seiende. „Woraus aber die Dinge
Entstehung haben, dahinein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der
wendigkeit. Denn sie leisteten einander Sühne und Buße für ihr Unrecht
äß der Ordnung der Zeit." In diesem einen fast wörtlich überlieferten
aus dem Werk Anaximanders spüren wir die neue Wahrheit, die nicht
r deswegen wahr sein will, weil sie den Menschen eingeht und gefällig
süß wie Honig ist, die vielmehr Menschen sowohl wie Götter übersteigt
erst an dem Gericht, das über Menschen, Götter und Welten befindet,
macht, die zwar sich selbst und ihr Maß noch nicht benennt, sich aber
mit entschiedenem Selbstgefühl von den alten Wahrheiten abhebt, wir
en sie in diesem Fragment in ihrer ganzen Wucht. Die Denknotwendig-
wirft groß ihre Schatten voraus.

Venn es den Anschein hat, als könnten wir den Gestaltungsprozeß, der sich
naximander vollzog, unmittelbar nachvollziehen, so erschließt sich uns von
er archaischen Kosmologie aus auch ein Zugang zu dem Sinn der Glei-
ng von Denken und Sein. Wenn Parmenides sein Gedicht beginnt mit der
erscheidung zweier Wege und den richtigen preist, auf dem weitab vom
le der Menschen Recht und Gerechtigkeit zur wohlgerundeten Wahrheit
en, so dürfen wir an die Gerechtigkeit denken, die für Anaximander über
Entstehen und Vergehen der Dinge waltete, und wenn es weiter heißt:
achte doch, wie das noch so Ferne deinem Verstande zuverlässig nahe tritt,
n der Verstand wird ja das Seiende nicht aus dem Zusammenhange des
nden abtrennen, so ist dieser untrügliche Blick in die Ferne, diese Ein-
t in das für das Auge Unerreichbare der einfachste Ausdruck für das Ge-
der Gewißheit, daß die neue Art des Vorstellens und des Bildens von
senden Sonnen und Gestirnen an sich selbst als wahr verbürgt ist. Denken
vahres Denken, und wahr ist es, weil sich im Denken die Natur zeigt, wie
st. Und ein drittes noch: die Natur zeigt sich in diesem Denken als gegen-
tige, als die immer gleiche, für das Denken ist sie die Eine, die das Viele
mmenfaßt, und die sich den Menschen hinter dem Vielen zu falschen
mutungen verlockenden verbirgt. Die Natur begreifen also heißt, sie als
ndes sehen.

ber die Gleichung des Parmenides hat nicht nur diese Vergangenheit, aus
sie, wie es scheint, begreiflich ist, sondern ihre Gegenwart und Zukunft.

Notwendig verändern sich das Denken und das Sein selber, indem das Denken sich selbst als Denken von Seiendem denkt. Das Seiende löst sich aus der Natur heraus, aus der es auf das Denken zukam, und wird zum reinen Ziel des Denkens, zu dem Einen, das im Denken zutage tritt und sich im Denken ausspricht. Es nimmt die Ausschließlichkeit des beständigen geglückten Denkens an, es wird gottähnlich. Das Seiende ist, und das Nichtseiende ist nicht. Das Seiende ist ungeboren, unvergänglich, ganz, zusammenhängend völlig gleichartig unbeweglich, als dasselbe im selben verharrend, von starker Notwendigkeit, ohne Mangel, vergleichbar der wohlgerundeten Kugel.

Wir wollen dem Überschwang dieses Rühmens nicht nachgehen. Die Rolle des Seienden im Weltbild des Parmenides ist dunkel. Was aber Parmenides für die Umgestaltung der Kosmologie bedeutete, daß in ihm das archaische logisch mythische Denken in bewußtes ontologisches Denken umschlug, werden wir erst beurteilen können, wenn wir neben das Weltbild Anaximanders ein ontologisches System, die Kosmologie des Aristoteles, gestellt haben. Das möge nun geschehen.

Die Phänomene haben sich inzwischen dank den geregelten Beobachtungen der Mathematiker geklärt. Die Erde hat sich als eine nicht eben große Kugel im Weltraum herausgestellt. Das zeigt sich an der starken Veränderung des Sternhimmels bei Ortsveränderung in nord-südlicher Richtung. Es gibt Sterne, die in Ägypten und Zypern, aber nicht in nördlichen Gegenden gesehen werden, und Sterne, die im Norden immerwährend am Himmel stehen, im Süden dagegen Aufgang und Untergang haben. Deswegen ist es übrigens nicht unglaubwürdig, daß die Gegend um die Säulen des Herkules mit Indien zusammenhänge, was außerdem erklären würde, daß in beiden Ländern Elefanten vorkommen.

Der Mond empfängt sein Licht von der Sonne, Mondfinsternis ist die Beschattung des Mondes durch die Erde und die Gestalt dieses Schattens ein neuer Beweis für die Kugelförmigkeit derselben. Die Ekliptik, die Sonnenbahn auf der Himmelskugel, und die Bewegung der Planeten ist Gegenstand der Beobachtung. Die Sonnenfinsternis entsteht, indem sich der Mond zwischen Sonne und Erde schiebt. Auch die Planeten werden vom Monde gelegentlich überdeckt. So sah man z. B., wie der Mars hinter der dunklen Hälfte des Halbmondes verschwand und an der hellen wieder zum Vorschein kam. Hieraus folgt, daß der Abstand des Mondes von der Erde kleiner als der der Sonne und der Planeten ist. Auffällig ist ferner, daß die Fixsterne sich so bewegen, als ob sie an der Himmelskugel befestigt seien und diese Kugel sich drehte. Das alles sind auch uns geläufige Tatsachen, die das Phänomen des gestirnten Himmels in seinen Grundzügen einigermaßen vollständig beschreiben. Wie aber sieht nun die Welt des Aristoteles aus?

e ist eine Kugel, deren äußere Schale, der Himmel, sich um die in der te ruhende Erde dreht. Die Fixsterne haften am Himmel, Sonne, Mond Planeten je an kleineren eigenen Sphären mit verschiedenen Eigenbeungen, deren Ermittlung im einzelnen Sache der Mathematik ist. Die Gee sind ebenfalls kugelförmig und bestehen wie der Himmel selber aus er. Ihr Leuchten entsteht durch die Reibung, welche die Luft, die mit dem nent des Feuers zusammen den Raum zwischen Himmel und Erde aus-, durch die schnelle Bewegung der Gestirne erfährt. Die natürlichen Dinge en Stoff und Form als Ursachen und tragen ein Prinzip von Ruhe und vegung in sich. Die himmlischen Dinge bestehen, wie schon gesagt, aus Äther, irdischen sind aus den vier Elementen zusammengesetzt. So besteht Holz . aus Erde und Feuer, wie sich zeigt, wenn Holz flammend zu Asche vernnt. Die vier irdischen Elemente können entstehen und vergehen, d. h. sie nen sich in einander verwandeln, z. B. kann Wasser zu Luft verdampfen. Dar geht hervor, daß diesen vier Elementen ein Gemeinsames, die Urmaterie, runde liegt, welche fähig ist, die entgegengesetzte Stoffartigkeit der Elemente ich aufzunehmen. Jedes Element hat das Bestreben, seinen angemessenen im Weltraum einzunehmen und gehört daher mit einer bestimmten Beung zusammen. Erde ist schwer, d. h. sie strebt nach der Mitte der Welt, er leicht, d. h. es strebt nach dem Rande der Welt, Luft und Wasser sind le leicht und schwer. So gehören zu diesen vier Elementen endliche gradge Bewegungen, die auf den Radien der Welt verlaufen. Dem beständi Äther dagegen kommt die kreisende Bewegung zu.

m irdischen Teile der Welt herrscht nur eine einschränkende, von der regelßigen Bewegung der Gestirne periodisch gegliederte Ordnung, es gibt hier ällig-Unbestimmtes, das nicht erkennbar ist. Notwendig beispielsweise ist r für die Bildung eines Dinges, daß der Stoff da ist, aus dem es gebildet d. Am Himmel dagegen herrscht vollkommene Bestimmtheit. – Die Weltgel ist stetig von Materie erfüllt, die Zeit ist stetig. Die Welt ist unentnden und unvergänglich und die Veränderung der natürlichen Dinge insamt sowie die Bewegung des Himmels ist ewig. Es gibt nur diese eine lt und außerhalb der Welt ist nichts. Auch Raum und Zeit ist nur in der lt.

Veränderung, Bewegung ist Verwirklichung eines Ziels. Die Ursache der vegung betreffend hat die Ansicht des Aristoteles eine Entwicklung erfah. Der älteren entspricht, daß der Äther, wie der Name sagt, aei thei, von aus immer läuft. Das Schicksal einer Seele, welche den Himmel in dauern Bewegung hielte, scheint ihm hier schlimmer als das Los des Ixion und verträglich mit der Mühelosigkeit, die dem Göttlichen zukommt. Nach der teren Ansicht gründet alle Bewegung in der Welt in dem ersten unbeweg-

ten Beweger, der göttlichen Vernunft, die ihr eigenes Denken denkt. Beiden Auffassungen gemeinsam ist die teleologische Deutung der Himmelsbewegung: sie ist genau und beständig, weil Bestreben und Ziel bei ihr in eins fällt, der Kreis ist vollkommen und die Kreisbewegung für die Gestirne die Verwirklichung vollkommener Glückseligkeit. Die zweite Auffassung ist großartiger, besonders ihre Fortsetzung ins Theologisch-Metaphysische und Ethische. Der erste Beweger denkt, und Denken von Seiendem wird für Aristoteles zu einer Bewegung, die an der Weltvernunft vorübergehend teilnimmt. Denken ist Freiheit, und Denken von Seiendem, Einsicht in die Vollkommenheit des Seins, freie und wahre Glückseligkeit.

Betrachten wir das physikalische System des Aristoteles mit den Augen des Mathematikers und prüfen wir, wieweit dasselbe durch das Phänomen, wieweit durch logische Verknüpfungen bestimmt ist, so fällt bald auf, daß diese Sätze zwar mit einander und den vorgegebenen Erfahrungen verträglich sind, daß sie aber durch die Ketten der Beweise nur ganz locker zusammengehalten werden und daß fast nichts aus diesen Thesen folgt.

Der Himmel dreht sich, wenn die Erde ruht, aber warum ruht die Erde? Der Himmel rotiert, und folglich ist die Welt endlich und eine Kugel. Aber wenn der rotierende Teil der Welt, als starrer Körper gedacht, endlich sein muß, weil es nur endliche Geschwindigkeiten gibt oder vielmehr eine endliche obere Grenze für alle möglichen Geschwindigkeiten, warum muß dann die Welt eine Kugel sein? Es lassen sich viele unendliche Körper denken, bei deren Rotation nur endliche Geschwindigkeiten auftreten. Und ist schon die Meinung, daß der rotierende Teil der Welt ein Rotationskörper sein müsse, nicht begründet, so folgt noch weniger, daß er ein endlicher Rotationskörper oder gar eine Kugel sein müsse.

Ferner: warum gibt es außerhalb der Himmelskugel nichts? Gewiß wäre es merkwürdig und sinnlos auch für uns, wenn es außerhalb der Kugel nur leeren Raum geben sollte – auf die Auseinandersetzung des Aristoteles mit dieser Möglichkeit kommen wir gleich zurück –, aber die physikalischen Gründe gegen die Existenz von unbegrenzter Materie überhaupt oder einer zweiten Welt außerhalb unserer Weltkugel leuchten nicht ein. Anaximander legte sich die Einschränkung auf, die Himmelserscheinungen aus den vier Elementen zu erklären. Aristoteles fügt den immer kreisenden Äther hinzu, und wenn es zulässig erschien, den Phänomenen zuliebe die Reihe der Elemente so zu ergänzen, warum müßte die Materie außerhalb der Welt von vornherein aus den fünf Elementen zusammengesetzt sein? Doch vergegenwärtigen wir uns lieber statt dieser allgemeinen Einwendungen einen besonders prägnanten Gedankengang des Aristoteles, den Beweis des Satzes, daß es nur einen Kosmos gibt. Zuerst ist der Sinn der Frage nach der Anzahl der Welten festzustellen. Wel

ınd diese Welt sein ist zu unterscheiden, auch wenn es nur eine Welt und zwar ist Welt im Unterschied von dieser Welt, die ein Individuum ine Form. Die Frage also ist, ob es zwei Individuen, welche die Form Velt haben, geben kann. Nun sind unter den Formen zwei Arten zu scheiden. Form ist immer Form von Materie, aber unter den Formen gibt nerseits abtrennbare, die ohne die Beschaffenheit der Materie, die sie en, gedacht werden können, andererseits solche, die auch in Gedanken abtrennbar sind, ohne in ihrem Charakter zerstört zu werden. Abtrennsind alle geometrischen Figuren, nicht abtrennbar solche Begriffe wie pfnasig oder adlernasig. Denn sie beziehen sich notwendig auf mensch- Nasen aus Fleisch und Bein. Welt nun ist ein nicht abtrennbarer Begriff, es gehört zu ihr, daß sie aus Materie besteht, die aus den fünf Elementen nmengesetzt ist, welche jenem oben erklärten Schweregesetz unterliegen. Welt muß also z. B. Erde enthalten. Nun sei W unsere und W' eine e Welt, m und m' ihre Mitten. Ist nun e' ein Stück Erde aus der Welt W', üßte sie, da Erde ja Erde, also e' = e ist, das Bestreben haben, nach m elangen und in W' nach dem Rande von W' streben, statt nach der Mitte Also ist W' keine Welt. Man sieht, daß hierdurch die Annahme zweier en, deren Erde je nach den zugehörigen Weltmitten strebte, nicht wider- ist. Die Erde der anderen Welt wäre nicht dasselbe, wie die Erde dieser , das könnte man zugeben. Was aber spricht gegen diese Möglichkeit? tünde anders, wenn das Gesetz der Schwere ohne Bezug auf die Kugel- der Welt konzipiert wäre und darin bestünde, daß aller Erde ein abso- Punkt zugeordnet wäre, nach dem sie strebte. Aber das ist ein Aristoteles liegender Gedanke. Erst aus der Kugelform der Welt folgt die Auszeich- ; ihrer Mitte und dadurch wird ihm erst das Streben der Erde nach dieser e als ein Naturgesetz begreiflich. Ähnlich zirkelhaft sind auch die übrigen erlegungen der Existenz von Materie außerhalb der Welt.

e Konzeption der fünf Elemente bedarf keiner Kritik. Die Zusammen- ıng der Stoffe aus den Elementen bleibt ganz im Dunkel, und der be- ıtete Zusammenhang mit dem Schweregesetz ist zwar als Beschreibung Erdzustandes im großen verständlich, er läßt aber die einfachsten Eigen- ften der schweren Masse, z. B. daß Erde und Wasser dasselbe wiegen en, unerklärt. Es sei jedoch bemerkt, daß sich aus dem Gesetz folgern läßt, der Meeresspiegel kugelförmig gewölbt sein muß. Merkwürdig ist die ıung des Aristoteles, daß sich Kraft und Bewegung nur durch Berührung tragen. So werden die Sterne durch ihre Sphären festgehalten und gedreht, so wird ein geschleuderter Stein durch die nachdrängende Luft in seiner bahn vorwärts getrieben.

as schließlich den Satz angeht, daß es außerhalb der Welt keinen Ort gäbe,

so folgt derselbe unmittelbar aus der eigenartigen Definition von Ort, di Aristoteles aufstellt. Jeder Körper k hat einen Rand, eine Fläche, die ihn be grenzt. Jeder Körper aber ist einem größeren Körper K enthalten, es gibt als eine Randfläche von K, welche gerade mit dem Rand von k zusammenfäll Dieser Rand von K, die Hohlform gleichsam für den Körper k, heißt der O von k. Hieraus folgt bereits, daß die Welt keinen Ort hat, weil es keine Körper gibt, der sie umfaßt, und daß es außerhalb der Welt keinen Ort gib weil es sonst ja Körper geben müßte, die diesen Ort einnähmen oder an sic hätten. Man sieht, der Satz ist eine triviale Folgerung aus der Definition un aus der Kugelgestalt der Welt, der aber die Schwierigkeit, die Weltkugel i Nichtraum vorzustellen, überhaupt nicht berührt.

Aristoteles aber blickt nicht wie ein Mathematiker auf seine Begriffe un Säize und ihr logisches Gefüge, sondern er denkt in diesen Sätzen das Seiend die Weltfigur, in der alles zusammenstimmt und sich ergänzt und wechse weise stützt. Grundzüge des Seienden zu kennen wie die Ursachen Mate und Form, lohnt sich an sich, auch wenn nichts weiteres aus dieser Einsic folgt. Die Ordnung im Aufbau der Natur verstehen, heißt die vielfache Symmetrien in dieser einfachen Ordnung sehen und diese Symmetrien a Seiten ein und desselben begreifen. Leicht und schwer, Feuer und Erde, Wel rand und Weltmitte, Anfangs- und Endpunkt einer Strecke, diese Paare hänge wesentlich zusammen. Das Wesen der Erde ist schwer zu sein, und d Schwere ist das zur Weltmitte Strebende; was also nicht zur Weltmitte streb kann nicht Erde sein, und der Erde die Schwere nehmen heißt sie in Feu verwandeln. In solchen in sich kreisenden Gedanken zeigt sich gerade d wesentliche Einheit des von Natur Zusammengefügten. Ort, Zeit, Fähigke oder Möglichkeit, Verwirklichung, Ziel sind nicht Begriffe, sondern Züge d Natur, die man erkennen und überall richtig wiedererkennen muß. Den O definieren heißt, an den wirklichen Dingen erkennen, was Ort an ihnen i und es ist nur natürlich, daß dieser Ort mit der Kugelgestalt der Welt verträ lich ist. Die Natur hat gleichsam eine vierte Dimension, die Dimension d vernünftigen Stufung, die sich im Denken erschließt. Die Natur ist vernünfti indem sie nach Prinzipien verfährt und mit wenigem auskommt, aber s spricht auch gleichsam und verfährt sprachgerecht in der Art, wie sie Qualit und Stoff trennt und bindet und den vier Elementen die Urmaterie zugrun legt, nur damit Wasser nicht zu Nichtwasser wird, indem es verdampft, so dern damit jenes Zugrundeliegende, das die Fähigkeit hat, Wasser oder Lu zu sein, die Rolle des Subjektes übernehmen und die Verdunstung sich sprac gerecht vollziehen kann. Das ist die einzige Funktion dieser Urmaterie. Ab auch „nicht" vermag diese Natur zu sagen, nämlich durch Beraubung, w Aristoteles es nennt, zu gestalten. Leicht und schwer sind nicht nur zusamme

ige, sondern wie ja und nein zusammengehörige Gegensätze, das Schwere
s der Leichtigkeit Beraubte, ein Zug, der sich offenbar nur im sprach-
Denken ausdrücken kann. So ist die Natur beschaffen, welche den be-
tenden Forschergeist nun immer weiter in das Breite und Einzelne ihrer
ımäßigen Entfaltung hineinzieht.

d wie sich das Seiende im Denken ausspricht, so kann auch das Denken
Sein und Nichtsein befinden. Atome anzunehmen widerspricht, sagt
oteles, dem Satz der Mathematik, daß jede Größe teilbar ist, und un-
dnete Bewegung an den Anfang zu setzen, der Einsicht, daß Unordnung
uf Grund von Ordnung als Abweichung von Ordnung möglich ist. Ein
nter mathematischer Körper, sagt er ferner, sei nicht denkbar. Denn der-
müßte sich aus Punkten zusammensetzen, er bestünde also nicht aus den
enten, er hätte keine Schwere oder Leichtigkeit, es sei denn eine unend-
Leichtigkeit. Er hätte aber nicht einmal Größe, denn wie könnte sich
edehntes aus Ausdehnungslosem zusammensetzen. Dieser Schluß wirft
Licht auf die Logik dieser Natur, die nur Materie, Qualität und Form
mmenfügen, aber keine Relationen stiften und Punkten z. B. nicht un-
lbar Abstand verleihen kann. Beziehungen haben nur ein abhängiges
Abstand und Größe tritt nur an materiellen Dingen auf. Doch weiter:
Endlichkeit der Welt und die Unendlichkeit der Zeit läßt sich auf mathe-
sche Weise einsehen. Denn ist h ein unendlicher Halbstrahl, der um seinen
ngspunkt rotiert, und ist g eine unendliche Gerade, welche h schneidet,
nn h die Gerade g niemals verlassen, weil der Augenblick des Verlassens
denkbar ist, da es keinen letzten Punkt auf g gibt. Und andererseits kann
Zeit in keinem Augenblick beginnen oder aufhören, weil jeder Augenblick
vergangene Zeit von einer zukünftigen trennt. Mit diesen beiden letzten
pielen haben wir übrigens ein Gebiet gestreift, das den breitesten Raum in
Büchern über Physik einnimmt, die Ontologie der stetigen Bewegung, ein
iet, das damals offenbar Neuland war und seine fragwürdige Bewohnbar-
nur an den Spuren bewies, welche die paradoxen Gedankengänge des
n von Elea dort hinterlassen hatten.

enn sich nun schließlich dies Denken der Welt als ganzer zuwendet und
in einem großen Blick umfassen will, so bekennt es offen, daß ihm hier
eine neue Weise des Erkennens aufgeht, es erkennt das Vollkommene
es vermag in den ewigen Dingen des Himmels von Möglichkeit auf Wirk-
eit zu schließen und von der einsichtigen Vollkommenheit der Kreisbe-
ung auf die wirkliche ewige Kreisbewegung der Gestirne.

er Kosmos des Aristoteles, so dürfen wir zuammenfassend sagen, das ist
wirkliche Welt, begriffen als das eine ungeborene unvergängliche Seiende,
Parmenides der wohlgerundeten Kugel verglich.

Der Kreis unserer Betrachtungen beginnt sich zu schließen*. Wir gingen vo der Frage aus, wie mathematisches und ontologisches Denken sich vertrage könne. Wir haben inzwischen einen neuen Zweig der antiken mathematische Forschung kennen gelernt: die Geometrie der Gestirne. In der Tat, die Auf klärung der Phänomene, die sich im fünften und vierten Jahrhundert vollzog galt Aristoteles als das Verdienst der Mathematiker. Aus der archaischen Kos mologie hat sich diese Sonderwissenschaft herauskristallisiert, durch Einschrän kung auf das Zugängliche einerseits, durch bewußt hypothetisches Denken übe das nicht unmittelbar Zugängliche andererseits. Die Planetenbewegung gilt al Gegenstand solch mathematisch-hypothetischer Forschung. Aber was heißt e nun: „das Mathematische ist"? Wir haben ein solches Seiendes vor unsere Augen entstehen sehen, das einzige unzerstört überlieferte übrigens – der Kos mos des Aristoteles ist die Geometrie der Gestirne als seiend gedacht. Diese Kosmos trägt in der Tat jene Züge griechicher Eigenart, die man in der antike Mathematik vergeblich sucht. Indem wir uns das entschieden Fremdartige de ontologischen Denkens, das wir hier am Werke fanden, eingestanden, glaubte wir erst uns gerade dadurch das Verständnis für dasselbe zu erschließen. W verstehen diese Vernunft, der sich das Ferne zeigt, weil wir ihre Methode z erkennen vermögen und weil wir ihr Ziel begreifen, das Ziel nämlich, ein Wahrheit wesentlich zu begründen und dem Menschen zuzueignen, die auch fü uns noch fruchtbar und wahr sein könnte und die doch nur den Griechen, schein es, ganz zu besitzen vergönnt war, die Wahrheit des Satzes:

Großes vermag bei Menschen und Göttern die
geometrische Gleichheit.

---

* Vgl. auch die Schriften des Verfassers: *Die Arithmetik der Griechen*. 1940. 31 m. 1 Abb. i. T. – *Mathematik und Logik bei Plato*. 1942. II, 20 S. – *Das S[illegible]m d Aristoteles*. 1943. 22 S. = Leipzig und Berlin, Verlag Teubner: Hambur[illegible] Math matische Einzelschriften, Hefte 26, 35 und 37. gr.8°.

# DIE UMSCHAU

## KULTSPIEL UND DRAMA

*Von Heinz Schlötermann, Berlin*

*Robert Stumpfl* im Jahre 1936 sein Buch „Kultspiele der Germanen als ung des mittelalterlichen Dramas" erscheinen ließ und in den mittel- chen Spielen eine unmittelbare Kontinuität aus vorchristlich-germani- Zeit nachwies, wurden seine Thesen skeptisch und teilweise recht ab- nd aufgenommen, obwohl *Friedrich Neumann* schon nachgewiesen hatte, as Germanische „Wirkungskraft" bleibt, „solange überhaupt noch eigene ngen germanisch bestimmter Kulturräume möglich sind[1]". Es wurde nicht beachtet, daß Kunst „wesengestaltendes Wachstum[2]" ist, d. h. en mythischen Urgründen ewig gewachsenes und wachsendes Sein, das ner existentiellen Besonderung allein Phänomen des Mythos selbst ist.

dies zu erkennen, ist es notwendig, unsere Psychologie zu verlassen der dänische Gelehrte Vilhelm Grönbech ausführt[3] – und uns in den ch des kultischen Ursprunges selbst zu begeben, wie das z. B. *Walter* g für das Gebiet der griechischen Tragödie getan hat[4]. Das Drama kann allein durch eine rationalistische Analyse erschlossen werden, sondern ann, wenn man sich ihm vom Ursprung aus nähert.

tten in diese Diskussion – an der sich übrigens auch *Kolbenheyer* mit „Dritten Bühne[5]" beteiligte – stellt nun *Arthur Pfeiffer* sein Buch *rung und Gestalt des Dramas. Studien zu einer Phänomenologie der kunst und Morphologie des Dramas*[6]", das uns Veranlassung zu einer henden Betrachtung gibt. Denn Pfeiffer will nachweisen, daß die dra- che Dichtung erst durch Aischylos entstanden sei und daß es vor Aischy- ichts Dramatisches gegeben habe. Er meint, es könne nicht von einer icklung vom Kult zum Drama gesprochen werden, sondern das Drama lein „kraft eines Sprunges" in ein grundsätzlich Anderes entstanden: dramatische Kunst ersteht, wo die menschliche Existenz an den Abgrund kt ist" (156). Dieser Abgrund wird ihm zum wesentlichen Pol, um den )ramatik kreist und aus dem sie sich aufbaut. Für Pfeiffer geht es im a um das „*Schicksal*" als einer Wechselbeziehung von Selbst und Ge- , um die Koexistenz der letzten kosmischen Gegensätzlichkeit des chlichen überhaupt, um den „Durchbruch zu den Göttern als den höch- rdischen und metaphysischen Instanzen". Hierzu sei jedoch eine gefügte einschaft notwendig und eine solche sei vor Aischylos nicht Wirklichkeit

---

Iandbuch der Pädagogik von Nohl und Pallat I, 1933, S. 88.
Robert Stumpfl, Vom neuen deutschen Drama, Das Innere Reich, Jahrgang IV, , S. 5.
The Culture of the Teutons, London 1931, II, S. 260.
Aischylos, die attische Tragödie. Leipzig 1926.
Die dritte Bühne, in „Neuland", München 1935.
*Verlag Junker und Dünnhaupt, Berlin 1943*, 395 Seiten, gr.-8⁰.

gewesen; den mimisch-szenischen Darstellungen kultischer Art fehle der Ge meinschaftscharakter und demgemäß sei in ihnen keine Koexistenz zu finden. Diese zeige sich erstmalig im „Prometheus" des Aischylos, der die erste echt Tragödie und Urtragödie sei und die Identität von dramatisch und pro metheisch sichtbar werden lasse, die jedoch im Laufe der historischen Ent wicklung mehr und mehr verblaßt sei. Aus der Koexistenz-Dramatik sei ein koexistenzlose Konfliktsdramatik (Charakterdramatik) geworden, ein „degene riertes Drama" (182), dessen Gestalten nicht (wie in der griechischen Koex stenzdramatik) *„sind"*, sondern etwas *„bedeuten"* (187). Von dieser Einsich aus fordert Pfeiffer dann eine Koexistenz- und Horizontaldramatik, wie si Heinrich von Kleist angestrebt habe, damit jener neue Durchbruch geschehe wie er der Frontgeneration gelungen sei[7]. Er will damit jener Entwicklun entgegentreten, die seit Euripides die gesamte Dramatik beherrscht und de Weg von der absoluten Koexistenz zur psychologischen Portraitzeichnun bloßlegen, in deren Mittelpunkt eine Häufung von Konflikten und Wand lungen stehe und deren Verfall sich besonders deutlich im Chor zeige, de vom Schöpfungselement und Schöpfungsbestandteil zum Bauglied, Glied rungsbestandteil, Gliederungs- und Wirkungsmittel geworden sei, womit a die Stelle der menschlichen „Leidenschaften" die „Affekte" getreten seien Mit dieser These wird aber *die Grundfrage des Dramatischen* in seiner relig ösen Urfunktion, d. h. „die seelische Tiefe, die innerliche Verkettung zwische Mensch und Schicksal" berührt[8].

Bei Pfeiffer tritt an die Stelle der historischen Entwicklung ein „Sprung" i ein grundsätzlich „Anderes" (130, 150), das den Menschen an den Abgrun seiner eigenen Existenz gerückt hat. Dabei lehnt es Pfeiffer ab, das Wese des Dramas vom griechischen δρᾶν her und damit aus der Handlung un der Tat zu erklären. Er deutet mit dieser Ablehnung die Definition d Aristoteles an, der in seiner Poetik zwischen πρᾶξις und ποίησις unterschie und das Wesen der Kunst nicht im Handeln, sondern im Hervorbringen sa wie er in seiner Eth. Nic. VI, 4, 1140 a schreibt: „ἐπεὶ δὲ ποίησις κ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποίησεως ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι". D heißt aber, die Kunst soll nur nachahmen: „ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησ πράξεως" (Poetik, c 6, 1449 b). Hier scheidet sich schon die aristotelische D finition von der bei Pfeiffer angeführten und abgelehnten Identität von δρᾶ und handeln; denn Aristoteles lehnt gerade die Handlung ab und spricht v ποίησις, das „μίμησις πράξεως" bedeutet. Die Darsteller sollen also nic selbst handeln, sondern nur Handlungen nachahmen oder, wie es in der Et Nic. heißt, „hervorbringen"; denn – so schreibt Aristoteles Eth. Nic. II, 1105 a –: „τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὑτοῖ ἀρκεῖ οὖν ταῦτα πῶς ἔχοντα γενέσθαι". Auf das Handeln selbst komm es hierbei gar nicht an, sondern „beim Hervorbringen kommt es für die B urteilung allein auf die Güte des Hervorgebrachten an[9]". Der Unterschie

---

[7] Vergl. hierzu meine Schrift „Das deutsche Weltkriegsdrama, 1919/1937, ei wertkritische Analyse", Würzburg 1939; es zeigt sich, daß hier von Koexisten Dramatik höchst selten gesprochen werden kann.

[8] Vgl. Alfred Rosenberg: Blut und Ehre. Berlin 1934, S. 21 ff.

[9] Vgl. A. Baeumler, Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumler u M. Schröter, Abteilung I, Die Grunddisziplinen. München-Berlin 1934, S. 46.

hen ποίησις und πρᾶξις tritt hier klar zutage. Das wird noch deut-
, wenn wir bedenken, daß κατὰ ποίησιν im Griechischen „durch Adop-
zum Sohne machen" – im Gegensatz zu γίγνομαι = erzeugt werden
orgehen) – bedeutet; bei der Adoption kommt es auch nicht auf die
llung selbst, sondern nur auf das „Hervorgebrachte" an. Wenn wir
n Unterschied zwischen ποίησις und γίγνομαι klar verstehen, dann
uns auch verständlich, warum Erwin Rohde[10] den Bericht des Andocides
Iyst. 11. 12., daß man „die Mysterien agierte", wie Rohde „τὰ μυστήρια
ν" übersetzt, für eine Profanierung hält. ποιεῖν drückt nie den Ur-
nd aus; es ist nicht der Ausdruck des ursprünglichen Handelns, bei dem
Ziel in der Tätigkeit des Handelnden selbst[11]" liegt, sondern eben „μίμησις
εως"! Dieses nachahmende Handeln oder auch, wie man vielfach über-
, diese „nachahmende Darstellung" ist für Aristoteles das Wesen der Tra-
e. Wir wissen, daß das für seine Zeit richtig ist; doch eben nur für seine
die eine „Zeit des Niederganges" war. Die aristotelische Definition war
t eher ein Zeugnis für den Wandel, den der Gedankengehalt der tragi-
n Kunst unter dem Einfluß des mit rapider Schnelligkeit eingetretenen
alls der alten Kulte erfahren hatte, als daß er auf die Tragödie überhaupt
gar auf ihre ursprüngliche Stellung bezogen werden könnte[12]". Der
ng liegt weiter zurück, als Aristoteles annimmt. Es stimmt nicht, daß
ῶτον μὲν γὰρ οἱ ποιηταὶ τοὺς τυχόντας μύθους απηρίθμουν"; denn
Anfang des Dramas liegt im Mysterium: „Das Mysterium war eine dra-
sche Handlung[13]", ein „vor dem Altar des Dionysos sich ereignender
gang einer heiligen Handlung, die sich auf dem Boden der Wirklichkeit
ieht[14]". Diese heilige Handlung steht jenseits der ποίησις, sie ist keine
σις πράξεως; „man mißversteht das Wesen der heiligen Handlung von
nd auf, wenn man dabei an Nachahmung denkt[15]". Dieses Drama ist
dem Aristotelischen grundverschieden. Es will nicht „ἐξορχεῖσθαι τὰ
τήρια", wie es bei Aristides, Lucian und Alciphron heißt[16], „sondern es
las Mysterium selbst, kein δρᾶμα oder δρώμενον im üblichen Sinne,
ern ein πράττειν als „‚Tathandlung' des Logos . . ., die in letzter Linie
Sein die Starrheit nimmt, es in Werden und Entwicklung auflöst[17]".
iese Entwicklung gilt es also in ihrer kultischen Spontaneität zu erfassen.
ffer vertritt den Standpunkt, daß es im Kult weder Dramatik noch Ge-
nschaft gegeben habe; damit verkennt er aber das Wesen des Kultes als

Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 9. und 10. Aufl.
ngen 1925, 1. Bd., S. 289.
So A. Baeumler, S. 46.
Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie, 4. Aufl., Leipzig 1923, 3. Bd., S. 575.
Erwin Rohde, a.a.O., S. 289.
A. Baeumler, Bachofen-Einleitung, Der Mythus von Orient und Okzident,
chen 1926, S. LXIX; vergleiche hierzu Erich Bethe, Prolegomena zur Geschichte
Theaters im Altertum, Leipzig 1896, S. 27 ff., der die Tragödie aus dem im
ling stattfindenden Dionysosfestzug erklärt und meint, daß der erste Schau-
er der Tragödie Dionysos selbst gewesen sei, und daß in diesem kultischen
ch die Keime enthalten wären, aus denen die Tragödie erwuchs.
Robert Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen
nas, Berlin 1936, S. 32.
Erwin Rohde, a.a.O.
Bruno Bauch, Fichte und unsere Zeit, 2. Aufl. Erfurt 1921, S. 15.

Gemeinschaftsfunktion grundsätzlich. Wie sich im einzelnen nachweisbar i den Kultdramen der Germanen zeigt, war es die handelnde Person, der Gott „der in einer heroischen Gestalt ... personifizierte Stamm", dem als Antago nist der Feind des Volkes „geistig sowohl als stofflich, verkörpert durch de Dämon[18]" gegenüberstand. Es ist daher abwegig, den „Darstellungen kulti scher Art" (Pfeiffer S.156) Gemeinschaftscharakter abzusprechen; denn in frühe rer Zeit hatte gerade der Einsame keine Möglichkeit, als „Individuum" „fü sich nur als Knecht oder Neiding" zu existieren[19]. Der Einzelne war als Glie in den Kreis der Gemeinde, der er durch Geburt angehörte, gefügt und i seiner individuellen Bezogenheit aus ihr nicht zu lösen; als Spieler stellte e daher nicht nur mythische Wesen dar, sondern glaubt sich auch selbst zu Zeit der Verwandlung von diesen erfüllt und mit diesen identisch. Es sin dies keine „primitiv-religiösen Kategorien des Volksglaubens" – wie Han Naumann[20] meint, sondern: ursprüngliche Ineinssetzung und schicksalsmäßig Bezogenheit von Gott und Mensch. Im Kultdrama der göttlichen Handlung in der – modern gesprochen – das empirische Ich allein in seiner transzen dentalen Bezogenheit auf die Idee erscheint, ist daher gerade die Tragik al Symbol der Weltbezogenheit möglich und notwendig.

Diese auf das germanische Kultdrama bezogene Tathandlung (die Rober Stumpfl in seinem oben angeführten Buch m. E. eindeutig nachgewiesen hat läßt sich mit derselben Konsequenz und Schärfe auch für das griechisch Drama aufzeigen, ohne den Intellekt in seiner subjektiven Spontaneität de aischyleischen Differentiation als „Ursprung" ansetzen zu müssen. Es offen bart sich hier der grundsätzliche Irrtum Pfeiffers, der glaubt, die Entwicklun vom Kult zum Drama (im Sinne des Aischylos) leugnen zu müssen. Mit Rech sagt Alfred Baeumler: *„Von dem Kultcharakter der Tragödie her ist ihre Ent stehung zu begreifen oder sie ist nicht zu begreifen*[21]." Pfeiffer trägt abe statt dessen empiristische Gedanken in die Tragödie, die ihr vollkommen fern liegen, da in ihr die Idee als transzendentales Subjekt zur Funktion des Da seins wird, das in seiner Wirklichkeit vernünftig ist, so daß die handelnde Personen „nicht, wie die das gemeine Tun im wirklichen Leben begleitend Sprache bewußtlos, natürlich und naiv das Äußere ihres Entschlusses un Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern" (Hegel).

Pfeiffer gibt keine Ursprungsanalyse des Dramas, die ja übrigens auch nie mals von der faktischen Einzelwissenschaft, sondern immer nur von der meta physischen Grunddisziplin, der Philosophie her zu klären ist, sondern ein phänomenologische Morphologie, der schon oft behandelten, von Aischylo ausgehenden Dramatik, in der übrigens der Goethesche „Faust" als verflach (185) und nicht von innen kommend (188) und Hebbel als primitiver Nihilist der ein Stück christlicher Erbsünde in erhabenem philosophischen Gewand darstelle (76), erscheinen. Er führt den Begriff der „Koexistenz" ein un meint, von diesem aus Ursprung und Wesen des Dramas klären zu können Aber gerade dem Ursprung des Dramas liegt eine apriorische Einheit vo Idee und Erscheinung zu Grunde, die für die Deutung allein richtungs

[18] V. Grönbech, The Culture of the Teutons, London 1931, II, 260 ff.
[19] V. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, 3. Aufl., Hambg. 1942, S. 22
[20] Zeitschrift für Deutschkunde, 1928, S. 323.
[21] Bachofen-Einleitung, S. LXXV.

nd sein muß, ob es sich nun um griechische oder germanische Dramatik
lelt. Kultspiel und Drama sind zwei funktionale Größen, die sich gegen-
z fordern und bedingen; wir können nicht vom Drama sprechen, ohne
Kulthandlung gleichzeitig zu betrachten und umgekehrt. Auch Beispiele
erner Dramatik können hier keinen Gegenbeweis antreten (etwa Shake-
re oder Hauptmann). Hauptmanns und Shakespeares Gestalten sind keine
önlichkeiten oder Typen, in denen ein Gott handelt, sondern individuelle
onen. Deshalb sagte auch Hegel schon bei der Betrachtung Shakespeares:
ist nicht von Religiosität und von einem Handeln aus religiöser Versöh-
z des Menschen in sich, und vom Sittlichen als solchem die Rede. Wir
en im Gegenteil Individuen vor uns, selbständig, nur auf sich selber ge-
:, mit besonderen Zwecken, die nur die ihrigen sind, aus ihrer Individuali-
llein sich herschreiben und welche sie nun mit der unerschütterten Kon-
enz der Leidenschaft, ohne Nebenreflexion und Allgemeinheit, nur zur
nen Selbstbefriedigung durchsetzen[22]." Von dieser Erkenntnis aus-
end, sprach Robert Stumpfl nur noch von den „Spielen" Shakespeares;
dem Drama bleibt die *religio*, die Rückbeziehung des Menschlichen auf
Göttliche, die Gründung der Tatsächlichkeit im Mythos vorbehalten, der
grund aller Formen, die schöpferische Mitte des Lebens einer natürlich-
hichtlichen Gemeinschaft" ist[23].
t damit nun jenes Drama als „Geistwirklichkeit", als „zerebrale Ange-
nheit" gemeint, von dem *Ernst Bacmeister* in seinem Buch *„Der deutsche*
*us der Tragödie"* spricht[24]? Bacmeister versucht, sich dem Wesen des
nas zu nähern, indem er „den Geist selber als lebensschöpferische Geist-
: willenserfüllt, heroisch und leidenschaftlich" in das Bühnenspiel einführt
Der Mensch ist ihm ein „zur Vergeistigung berufenes Weltwesen" (38),
so verlangt Bacmeister, daß im Drama „aus dem Geist heraus geliebt und
ten, gedacht und gestritten" wird (41 f.). Die Sinnlichkeit und seelische
gung soll als „Speise des Bewußtseins" im Geiste aufgezehrt werden;
an die Stelle der aus der reinen Vernunft gestalteten Dramatik – Heb-
, wie Bacmeister in einer Auseinandersetzung mit Hebbel ausführt – soll
in ihrer Substanz geistige Dramatik treten, in der „das Geistige ... nicht
r als blasse Begriffsgespensterei sich vom Leben abgesondert hält, son-
: als willenserfülltes Gestaltungfeuer im Menschen erkannt und aufgerufen
Daseinsführung bis in die tägliche Wirklichkeit hinein zu übernehmen
das Schicksal der einzelnen wie der Völker frei aus sich zu erzeugen un-
erstehlich begonnen hat" (50). Die Darstellungsmächte der Bühne sollen
er die sinnlich-seelische Sphäre hinaus in den Dienst des übersinnlich und
seelisch beschwingten Geistes" treten (53). Damit wird ein Drama ge-
ert, das nicht wie *Macbeth* oder *Richard der Dritte* aus „machtvollen
ben, unbedingtem Eroberungswillen, leidenschaftlicher Weltverbunden-
erhabenem Haß- oder Liebesschwung" (69) gebaut ist, sondern dessen
ste Absicht ... die Selbstgestaltung des Ich am eigentätig gesteigerten

: G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1939,
3d., S. 136 f.
: A. Baeumler, Alfred Rosenberg und der Mythus des 20. Jahrhunderts. Mün-
1943, S. 68.
: Theaterverlag Albert Langen / Georg Müller, Berlin, o. J.

Du" ist (81). Der Mensch soll sein Gesetz erfüllen und seiner eigenen Idee gemäß werden: „Menschengestaltung muß dem gestalteten Menschen zur höchsten, heiligen, heldischen Aufgabe werden" (83), womit Geist gleichzeitig als „Wille und Tat" (84) erkannt wird. Vorbilder dieser neuen Dramatik sind für Bacmeister Shakespeares *Sturm*, „dessen durch und durch symbolische Führungsgestalt, der zaubermächtige Prospero, in unmittelbarer Geisteshandlung das Bühnenspiel aus sich erzeugt" (90), sowie Schillers „Innenangriff des Marquis Posa gegen König Philipp" (91). Neben diesen Vorbildern stehen noch Hölderlins *Empedokles* – leider als Torso – und Grillparzers *Libussa,* in der jedoch die „urproblematische Doppelgeschlechtigkeit des Menschendaseins auf seiner Höhe angelangt, nur noch monologisch weiter und als Prophetie . . . statt als Spiel" zu Ende geführt wird (93).

Was ist nun dieser Geist? Von Goethes Auffassung des Geistes als des „Ober-Führenden" im Menschen ausgehend, definiert Bacmeister den Geist als „die innere Tatmacht . ., die uns grenzenlos zur Entscheidung darüber befähigt, was unsere Seele jeweils beschäftigen soll (diese Entscheidung als Angelegenheit unseres Bewußtseins, das den Willen lenkt)" (104 f.). Der Geist wird als „Feldherr unseres Inneren" gesehen, „der die Welt liebend für die Gestalt erobert" (100), als „Logos in uns" (112). Es erwacht so eine „Daseinsliebe aus dem Allbewußtsein" (114), die alles „aus seiner Vereinzelung oder gar feindlichen Gegensätzlichkeit in das göttliche Miteinander des ungeheuren Daseins" hineinhebt (115); Sinn und Gestalt sollen die widersprüchlichen und gestaltlosen Mächte besiegen.

Die Ausführungen Bacmeisters werden in ihrer geistigen Konzeption jedoch erst deutlich, wenn wir uns die von Bacmeister aufgezählten Vorbilder der neuen Dramatik vergegenwärtigen und versuchen, in ihnen den „Geist" zu erfassen, um den es in der hier herausgestellten Dramatik gehen soll. Da steht an erster Stelle Shakespeares *Sturm,* in dem sich *Prospero* in seinen Handlungen von der Tugend leiten läßt:

> „Ob schon ihr Frevel tief ins Herz mir drang,
> Doch nehm ich gegen meine Wut Partei
> Mit meinem edlern Sinn: der Tugend Übung
> Ist höher als der Rache."

In *Prospero* hat das Streben zum ethischen Wert Gestalt angenommen; das Persönliche wird überwunden und an seine Stelle tritt das Überpersönliche; die Tugend des Prospero ragt aus dem Reich des Seins in das Reich des Sollens. Man könnte also in der Tat mit Bacmeister von einer „Geistwirklichkeit" sprechen, wenn – und damit stoßen wir zum Kern vor – die Darstellung der Wirklichkeit entspräche. *Prospero* zwingt seine Feinde durch Geister in seinen Bann und führt die Handlung durch übernatürliche Kräfte zum guten Ausgang. Es kämpfen nicht Idee gegen Idee; *Prospero* fehlt der ihm gemäße Gegner. Er kann tun und lassen was er will und alles nach seinem Wunsch gestalten. Der *Sturm* ist damit keine „zerebrale Angelegenheit", sondern mimisches Spiel; er ist ein Zauber, dem die einer Forderung innewohnende überzeugende Kraft fehlt[25]. Der Geist verflüchtigt sich damit in das supranaturale Gebiet der Magie, aus der heraus jedoch keine Dramatik

[25] Vgl. hierzu meine in Kürze erscheinende Schrift „Laienspiel und Drama".

ıbauen ist, da sie eine grundsätzliche Scheidung von Natürlichem und natürlichem vornimmt und der Welt den Stempel des Okkulten aufkt, aus dem der Aberglaube emporsteigt. Die auch im *Sturm* zum Ausk kommende typische Renaissancehaltung Shakespeares, die sich aus den len der Neupythagoreer und Neuplatoniker sowie dem mittelalterlichen ben an die Magie speiste, führt daher zu einer dem Kult direkt entgegentzten Grundeinstellung; denn während Kult „im engeren Sinne alle lmäßigen, festgelegten religiösen Bräuche . . ., im weiteren Sinne mensch- Taten und Schöpfungen, die mythischen Sinn besitzen", bezeichnet[26], ist ie und Aberglaube als ein Verhalten zu charakterisieren, „das einst einer en Idee entsprang, dem nüchternen Denken angepaßt und dem Eigen- dienstbar" gemacht ist[27].

eben diesem „Geist" magischer Observanz steht Schillers „Darstellung heroischen Geistes" in *Marquis Posa.* Bacmeister schreibt: „Hier ist das, wir meinen: der leidenschaftliche Wandlungswille eines lichten Bewußt- im Vorstoß gegen eine gebundene Persönlichkeit, an deren Entbindung freien Geist unendlich viel für das Schicksal der von ihr beherrschten er gelegen ist" (91). Es handelt sich also um den „Geist" der Aufklärung, die Verbindung von Montesquieu und Hamann, und so fordert Schiller ler Rede des Malteserritters selbst: „Verbreitung reinerer, sanfterer nanität, die höchst mögliche Freiheit der Individuen bei des Staates ster Blüte, den schönen Zustand der Menschheit, wie er in ihrer Natur in ihren Kräften als erreichbar angegeben liegt"; Posa liebt die Mensch- und fordert Rückgabe des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen t. „Zwei Jahre vor dem Ausbruch der französischen Revolution stellte ller einen Schwärmer hin, wie sie dann im Leben auftraten und zum die Geschicke Europas bestimmten. Er hat mit dem Posa ein politisches terbild geschaffen, das auch im neunzehnten Jahrhundert manche Volksreter begeisterte und in Revolutionen und Verfassungskämpfen seine Rolle lte[28]."

ieser „Geist" Posas, dem es ja schließlich doch noch um die Freiheit etwas geht, soll nun der „Geist" der neuen Dramatik im Sinne Bacsters sein. Damit ergibt sich eine geistdurchwirkte Dramatik ganz eigener nanz; denn einerseits bekennt sich Bacmeister zur Magie Prosperos und rerseits zum Geist der Aufklärung Posas (den Schiller in seinen späteren ken zudem selbst überwand, indem er sich zur Freiheit zu etwas bente). Es geht ihm um die „freie" im Gegensatz zur „gebundenen Persönceit", also beiderseits um supranaturale Erscheinungen; denn sowohl Magie auch jene Gedankenfreiheit, die in der „von der französischen Nationalvermlung dekretierten Erklärung der Menschenrechte" prägnant wurde[29], prechen nicht der natürlichen Existenz des Menschen, dessen Wesen sich ler Bindung an die Gemeinschaft erfüllt. Zwar erkennt Bacmeister die rländisch-völkische Gemeinschaft auch an, aber er fügt den einzelnen vom

---

³ Robert Stumpfl, Kultspiele der Germanen, a.a.O., S. VIII.
' W. F. Otto, Dionysos, Mythos und Kult, 1939, S. 37 f.
³ Wilhelm Scherer, Geschichte der deutschen Literatur, Berlin 1894, S. 584.
' Friedrich Vogt und Max Koch, Geschichte der deutschen Literatur, Leipzig , 2. Bd., S. 309.

Geist her in diese Gemeinschaft ein (52) und will ihn „der tierhaften Gebundenheit an die schicksalhaft gegebenen Umstände entheben" (105); die „Macht des Blutes" soll zur „Macht des Geistes" werden (67), damit das Blut nicht wieder übermächtig werde, wie „es bisher, aufs wesentliche gesehen, ... von den Griechen – Äschylos, Sophokles, Euripides – über Shakespeare, die großen Franzosen, den deutschen Schiller, Kleist bis hin zu Friedrich Hebbel" gewesen sei (98 f.).

Wir nähern uns damit einer Dramatik, die supranatural und transzendent zugleich ist; die Entscheidungen fallen nicht mehr im Menschen als Wesen aus „einem Guß" ,als Einheit von Natur und Geist, sondern in einer Geistsphäre der All-Menschlichkeit, aus der heraus der Mensch im Gegensatz zur Natur handelt. Der Geist ist nicht goethisch mit der Materie verbunden, sondern „ohne Gegenbild in der weltlichen Wirklichkeit ... Nur inseits vorhanden" (27), eine – wie Bacmeister meint – „platonische ‚Idee', aber ohne den Anspruch, in irgendeinem substanziellen Jenseits ein Seiendes zu sein" (27). Abgesehen von dem Mißverständnis der platonischen Idee, die – wie Heyse nachgewiesen hat – in keiner Weise von der Lebenswirklichkeit abgelöst zu fassen ist[30], zeigt sich hier die Lebensfremdheit der Bacmeisterschen Dramatik als Geistwirklichkeit; denn Geist und Leben, Geist und Blut erscheinen als Gegensätze und nicht als Ausdrucksformen eines einheitlichen Grundes. Natur und Freiheit sind für Bacmeister keine Einheit[31], sondern sich ausschließende Elemente der Tierheit einerseits und der Menschheit andererseits.

Mit dieser Einsicht in das Wesen der Bacmeisterschen Dramatik als „Geistwirklichkeit" ist nun gleichzeitig die Diskrepanz zu jener Dramatik aufgezeigt, deren Grund im Mythos als dem „Urgrund aller Formen, der schöpferischen Mitte des Lebens einer natürlich-geschichtlichen Gemeinschaft[32]" liegt; denn die aus dem Kult hervorbrechende und im Mythos wurzelnde Dramatik kann nicht „geistig" im Sinne Bacmeisters, sondern nur aus der blutsmäßig *und* geistig bestimmten Einheit verstanden werden. Ideen und Werte „wesen" nicht in einem „Inseits", in einer von der Welt abgeschlossenen „Idealität", sondern sind lebendiger Ausdruck eines organisch Gestalthaften. „Das Blut ist die Quelle aller geschichtlichen Gestaltung, aber selber keine zeitgebundene Gestalt[33]."

Wir kehren damit zum Ausgangspunkt, dem Kultspiel in seiner mythischen Bezogenheit zurück und sehen im Drama die Darlebung des Mythos selbst in seiner völkischen Spontaneität, wie sie sich bei der Germanen im *„Blot"*, dem Opferfest, als „schöpferischem Akt, aus dem Götter und Menschen und alles hervorgehen", offenbarte[34].

---

[30] Vergleiche: Idee und Existenz, Hamburg 1935.

[31] Vergleiche: Alfred Rosenberg, Schriften und Reden, München 1943, Bd. I, S. 10: „Persönlichkeit ist ein bewußtes Anerkennen einer Einheit von Natur und Freiheit."

[32] Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg und der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1943, S. 68.

[33] Alfred Baeumler, a.a.O., S. 91.

[34] Vilhelm Grönbech, Essay on Ritual Drama, in: The Culture of the Teutons, London 1931, II, S. 260 ff.

# SCHRIFTTUMSBERICHTE

## )as philosophische Schrifttum 1939–1942

### 1. Nachtrag

*Von Günther Lutz, Berlin*

VORWORT

t der im Band 42 der „*Neuen Folge*" der Kant-Studien erstmalig veröffent- Bibliographie des philosophischen Schrifttums aus den Jahren 1939–1942 war bsicht verbunden, einmal die Lücke auszufüllen, die im bibliographischen und aktischen Austausch durch den Krieg seit 1939 verursacht worden ist, zum en, dem philosophisch und allgemein wissenschaftlich Interessierten eine Über- zu geben über den allgemeinen Umkreis der philosophischen Arbeit der letzten Es wurden dabei nicht nur die rein fachphilosophischen, als „selbständige ten" erschienenen Werke aufgenommen, sondern auch die Randgebiete mit sichtigt, die grundwissenschaftliche Probleme berühren, d. h. in Auswahl atische, historische, rechtswissenschaftliche, kulturgeschichtliche, religionswissen- iche, psychologische, pädagogische und ästhetische Werke sowie bestimmte en der klassischen Altertumswissenschaft und Philologie, die für die systema- philosophiegeschichtliche, kulturphilosophische oder philosophisch-weltanschau- Quellenausbreitung von Bedeutung sein können.

s hierauf erfolgte Echo beweist, daß diese Absicht nicht nur verstanden und 3t wurde, sondern vor allem eine Mitarbeit für die weitere Ausgestaltung (und zung) angeregt hat, für die an dieser Stelle herzlicher Dank ausgesprochen sei, ondere allen denen, die durch die freundliche Nennung weiterer Titel zu dem genden umfangreich gewordenen Nachtrag beigetragen haben. Diese Nach- sollen auch fernerhin fortgesetzt werden. Im 3. Heft dieses Jahrbandes 1943 uch die Übersicht über die Neuerscheinungen und Neuauflagen des Jahres *1943*.

*Methode* und *Benutzung* dieser Bibliographie sei noch folgendes voraus- kt:

Bibliographie kann während des Krieges aus den bekannten Gründen rein cher und personeller Art naturgemäß keine *absolute Vollständigkeit* erreichen. strebt im Rahmen der ihr gesetzten Grenzen jedoch eine gewisse allgemeine ndigkeit für die Grundgebiete der Philosophie. Das *Problem* dieser Vollstän- liegt allerdings darin, daß wohl auf keinem Gebiet die Schwierigkeiten einer gewünschten Vollständigkeit so groß sind wie auf dem vorliegenden, *sofern* auch die Randgebiete möglichst umfassend mit einbezogen werden sollen. or allem erhebt sich sofort die Frage: Wo liegen die Grenzen für die Titel- me? – Manche Fachgelehrte wie Religionswissenschaftler, Psychologen, poli-

tische Pädagogen, Biologen usw., werden wohl in einer solchen Bibliographie oft mehr und andere Werke suchen als systematisch oder historisch arbeitende Philosophen. Das damit auftretende Problem kann daher nur einigermaßen dadurch gelöst werden, daß wir laufend *Nachträge* bringen, die nach einem gewissen Abschluß zu gegebener Zeit zusammengefaßt und im Rahmen der *„Ergänzungshefte der Kant-Studien"* – die bekanntlich auch in Zukunft wieder erscheinen sollen – gesondert veröffentlicht werden. Eine solche Gesamtbibliographie des philosophischen und benachbarten Schrifttums aus den Jahren des Krieges, die später natürlich auch die Zeitschriftenliteratur einbeziehen müßte, kann als Sonderveröffentlichung auch neben dem *vorliegenden Arbeitsmaterial* von großem Nutzen sein, da sie dann nicht nur ein Register, sondern vor allem auch eine Art Leistungsschau für diese schwere Zeit darstellen wird. In diesem Sinne müssen wir uns zunächst mit dem Vorliegenden begnügen. Eine eingehende und systematisch neugeordnete Gesamtbibliographie sei daher ausdrücklich vorbehalten.

Allen denen, die an den vorliegenden Bibliographien mitarbeiten, sei nochmals gedankt, insbesondere aber Fräulein *Angelika Knote*, die mir wesentlich bei der Erfassung der Titel, bei der Zusammenstellung und Korrektur geholfen hat.

Für die Einteilung und systematische Ordnung gilt noch einmal das schon in dem ersten Vorwort im Band 42 (S. 245 f.) Gesagte.

Hingewiesen sei noch auf die Titel-Änderung der *„Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes" in: „Das Deutsche Wissenschaftliche Schrifttum des Jahres 1942"*, die mit dem 19. Jahrgang 1943 vorgenommen worden ist.

Die im Band 42, S. 247 angeführte Bibliographie: *„Lutz, Günther: Philosophie.* In: Jahresberichte des Lit. Zentralblattes, Jahrg. 19" lautet jetzt: ***Lutz, Günther und Herrle, Theodor: Philosophie, Psychologie. In: Das Deutsche Wissenschaftliche Schrifttum des Jahres 1942. 19. Jahrgang der Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes. Herausgegeben von der Deutschen Bücherei. – Leipzig: Otto Harrassowitz 1943. Spalte 647–664. – Insgesamt 846 Spalten und Seiten 847–89… Verfasserregister.***

**Auf diese Berichte sei noch besonders hingewiesen.**

# ıs philosophische Schrifttum 1939 – 1942

## 1. Nachtrag*

### BLIOGRAPHIEN, LEXIKA, WÖRTERBÜCHER UND EINLEITUNGEN

ɔgraphie der pädagogischen Literatur in der Schweiz im J. 1939. In: Archiv r das schweiz. Unterrichtswesen. Jg. 26, 1940. S. 83—97.

rziehungswissenschaftliche **Forschung.** Pädag. Gesamtbibliographie. Hrsg. n Arthur Hoffmann. H. 34. 1939. — Erfurt: Stenger 1940. 112 S. gr.8°.

e, Th.: Pädagogik. In: Jber. d. Lit. Zbl. Jg. 17, 1940. — Leipzig 1941. Sp. 9—422.

*

**nann,** W.: Pädagogisches Wörterbuch. 2., völlig neubearb. Aufl. – Stuttgart: röner (1941). 471 S. kl.8°. = Kröners Taschenausgabe. Bd. 94.

neines **Lexikon** der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart. gr. v. Ulrich Thieme u. Felix Becker. Hrsg. v. Hans Vollmer. Bd. 35. — ipzig: E. A. Seemann 1942. 580 S. 4°.

### B. ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

#### 1. Allgemein.

eue **Bild** der Antike. Hrsg. von Helmut Berve. Bd. I, II. — Leipzig: Koeh- & Amelang 1942. 394 und 458 S. 8°. = Deutsche Geisteswissenschaften. tertumswissenschaftliche Reihe.

i, Giuseppe: Verteidigung des Humanismus. Die geistigen Grundlagen r neuen Studien in Italien. Mit e. Einf. v. Ernesto Grassi. (2. Aufl.) Berlin: Küpper (1942). 68 S. gr.8°. = Schriften f. d. geistige Überlieferung. hr. 3.

**hardt,** Carl J.: Gestalten und Mächte. Erasmus, Pirckheimer, L'honnête mme, Micheli du Crest, Maria Theresia, Gentz, Grillparzer. — München: llwey 1941. 253 S. 8°.

spräch in Peking. — Olten: (Vereinigung Oltner Bücherfreunde) 1942. S. 8°. = Veröff. d. Vereinigung Oltner Bücherfreunde. Nr. 13.

**lius,** Friedrich: Indogermanische Religionsgeschichte. Die Entwicklung r indogerman. Religion und Grundlinien ihrer Fortbildung bei den indo- rman. Einzelvölkern. — München: Reinhardt 1942. 327 S. gr.8°.

**bach,** Hans von: Die inneren Mächte. Bekenntnisse u. Bekenner. (2. Aufl.) Graz, Salzburg, Leipzig: Pustet 1940. 219 S. 8°.

**cher Geist.** Ein Lesebuch aus zwei Jahrhunderten. Bd. I, II. — Berlin: Fischer Verlag 1940. 766 und 983 S. 8° (jetzt: Suhrkamp-Verlag).

Ernestus: Anthologia lyrica. Bd. 2. (Neubearb.) Vol. 2. (Nebst) Suppl. denda et corrigenda. — Lipsia: Teubner 1942. 452 S. in getr. Pag.; 72 S. 3°. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Ernst: Glaube und Welt des Islam. — Stuttgart: Spemann 1941. 197 S. gr.8°. Sammlung Völkerglaube, Hrsg. Claus Schrempf.

**r,** Hans: Der dritte Humanismus. Ein krit. Epilog. 2. durchges. Aufl. Frankf. a. M.: Diesterweg 1942. 109 S. gr.8°. = Auf dem Wege zum national- itischen Gymnasium. H. 10.

**er.** Zeugnisse bedeutender Deutscher über ihre Lehrer. Hrsg. von Wal- W. G. Fischer. — Karlsbad, Leipzig: Adam Kraft-Verlag 1942. 342 S. 8°.

**r,** A.: Der „Koran" des Abu l'Alā al Ma'arri. — Leipzig: Hirzel 1942. 100 S. 3°. = Berichte über d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Philol.- :. Kl. Bd. 94, H. 2.

---

Kant-Studien, Bd. 42, S. 245 ff.

**Fueter**, E.: Geschichte der exakten Wisssenschaften in der schweizerischen Auf- klärung (1680—1780). — Aarau: Sauerländer 1941. 336 S. 8 Taf. gr.8°.

**Griessdorf**, Harry: Unsere Weltanschauung. Gedanken über Alfred Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. — Berlin: Nordland-Verlag 1941. 211 S. 8°.

**Grüner**, E.: Das hellenische Bildungsideal in der Geschichte der deutschen Leibeserziehung. (Diss. Leipzig.) — Würzburg: Triltsch 1941. 69 S., 1 Taf. 8° = Körperliche Erziehung und Sport. H. 11.

**Grundformen** der englischen Geistesgeschichte. Hrsg. von Paul M e i s s n e r. — Stuttgart: Kohlhammer 1941 [usw.]. XX, 424 S. 8°. = Deutsche Geisteswissen- schaft. Englandwissenschaftl. Gruppe: England und Europa.

**Haenisch**, Erich: Mencius und Liu Hiang, zwei Vorkämpfer für Moral und Charakter. — Leipzig: Hirzel 1942. gr.8°. = Berichte über d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Bd. 94, H. 1.

**Harder**, Hermann: Das germanische Erbe in der deutschen Dichtung von der Frühzeit bis zur Gegenwart. Ein Überblick. — Potsdam: Alfred Protte 1939. 129 S. 8°.

**Hedderich**, Hans Felix: Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat. — Gütersloh: Bertelsmann 1941. 167 S. 8°.

**Heinroth**, Johann Christian Aug.: Über moralische Kraft und Passivität. Kon- zentriert und erneuert von Paul Kroedel. — Leipzig: Hanns Horst Kreise 1940. 306 S. 8°. = Das Wort des Deutschen.

**Heiß**, Friedrich: Antirationale Äußerungen des französischen Geistes im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts. (Diss. Wien.) — Wien: 1941. 152 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Hillebrand**, Karl: Geist und Gesellschaft im alten Europa. Literarische und politische Porträts aus fünf Jahrhunderten. Ausgewählt und eingeleitet von Julius Heyderhoff. — Leipzig: Koehler & Amelang 1941. 283 S. gr.8°.

**Hippel**, Ernst von: Bacon und Goethe als Staatsdenker. — Freiburg im Breis- gau: Novalis-Verl. 1941. 40 S. gr.8°.

**Jobst**, Hans: Karl von Rottecks Anschauung vom Staat und ihr Zusammen- hang mit der Staatsphilosophie des 18. Jahrhunderts. (Diss. Leipzig.) — o. O. (1942). II, 249, VIII gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Kazemzadeh-Iranschähr**, H. (Husain-Kazim-Zada): Der Weg zur Lebensweisheit und Glückseligkeit. 2. und erw. Aufl. — Zürich und Leipzig: Verlage Grope- giesser (1942). 180 S. 8°.

**Kees**, Hermann: Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Sym- bolik. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1942. S. 71—88. gr.8°. = Nachr. von d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philol.-Hist. Kl. Jg. 1942, Nr. 2.

**Kerényi**, K.: Die antike Religion. Eine Grundlegung. — Amsterdam: Pantheon Akademische Verlagsanstalt 1940. 283 S. 8°.

**Kern**, Hans: Von Paracelsus bis Klages. Studien zur Philosophie des Lebens. — Berlin: Widukind Verl. 1942. 202 S. 8°.

**Kitayama**, Junyu: West-östliche Begegnung. Japans Kultur und Tradition. — Berlin: Verlag W. de Gruyter 1942. 252 S. 8°.

**Klingner**, Friedrich: Vom Geistesleben im Rom des ausgehenden Altertums. — Halle/Saale: Niemeyer 1941. 64 S. 8°. = Freies Deutsches Hochstift Frankfurt am Main, Reihe der Vorträge und Schriften. Herausgegeben von Ernst Beutler. Bd. 3.

**Kommerell**, Max: Geist und Buchstabe der Dichtung. Goethe, Kleist, Hölder- lin. — Frankfurt a. M.: Klostermann (1940). 294 S. 8°.

**Kraft**, Georg: Der Urmensch als Schöpfer. Die geistige Welt des Eiszeitmen- schen. 92 Abbildungen, 1 Falttafel. — Berlin: Dr. Emil Ebering 1942. 340 S. 8°.

**Kranz**, W.: Vorsokratische Denker. Ausw. aus d. Überlieferten. Griechisch u. deutsch. — Berlin: Weidmann 1939. 186 S. 8°.

Die englische **Kulturideologie**. Herausgegeben von Carl August W e b e r. — Stuttgart, Berlin: Kohlhammer 1941. 405 S. 8°. = Deutsche Geisteswissen- schaft. Englandwissenschaftliche Gruppe: England und Europa. Bd. 1.

**uyère,** Jean de: Die Charaktere oder die Sitten des Jahrhunderts. — pzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1940. 443 S. 8°. = Slg. Dieterich. . 43.

Kurt: Der Protestantismus im Wandel der neueren Zeit. Texte und arakteristiken zur deutschen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte seit n 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Ausgewählt und erläutert von Kurt ese. — Stuttgart: Kröner 1941. 384 S. kl.8°. = Kröners Taschenausgabe. . 180.

, Hans: Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich. — Stutt- t, Berlin: Kohlhammer 1941. 186 S. 8°. = Deutsche Geisteswissenschaft. Ro- nistische Gruppe: Frankreich / Sein Weltbild und Europa.

**hing,** Gustav: Das Wunder im Völkerglauben. — Amsterdam: Pantheon 42). 60 S. 8°.

**lini,** Benito: Der Geist des Faschismus. Ein Quellenwerk. Hrsg. und er- tert von Horst Wagenführ. — München: C. H. Beck'sche Verlagsbuch- ndlung 1940. 121 S. 8°.

, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung d. griech. Den- ns von Homer bis auf d. Sophistik u. Sokrates. 2. Aufl. — Stuttgart: öner 1942. VIII, 580 S. gr.8°.

**rt,** Fritz: Die französische Klassik und Europa. — Stuttgart, Berlin: hlhammer 1942. 230 S. 8°. = Deutsche Geisteswissenschaft. Romanistische uppe: Frankreich / Sein Weltbild und Europa.

, Friedrich: Klassenkampf, Sozialismus und organischer Staat im alten iechenland. — Bonn: Bonner Univ.-Buchdr. 1942. 64 S. 8°. = Kriegsvortr. Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn a. Rh. H. 55.

Walter F.: Der Dichter und die alten (olympischen) Götter. — Frank- t a. Main: Klostermann (1942). 161 S. 8°.

**ch,** Eckart: Vom Glauben der Griechen. — Freiburg: Herder (1942). S., 25 gez. Taf. 8°. = Der Bilderkreis. Bdch. 17.

**ert,** Will-Erich: Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters. — Stutt- t: Spemann (1942). 222 S. mit Abb., mehr. Taf. 8°. = Slg. Völkerglaube.

**meister,** K.: Die Arithmetik der Griechen. Mit 1 Abb. — Leipzig: Teubner 0. 31 S. gr.8°.

, Gerhard: Die Weltwirkung der Reformation. — Leipzig: Koehler & ıelang (1941; Neudruck 1942). 226 S. 8°.

, Helmut: Moeller van den Bruck. Standort und Wertung. — Berlin: llberg 1939. 175 S. 8°.

Rudolf: Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie. (Diss. Leipzig.) Leipzig: Hirzel 1939. X, 80 S. 8°. = Studien und Bibliographien zur Gegen- rtsphilosophie. Hrsg. von Werner Schingnitz. Bd. 26.

**berg,** Alfred: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der see- ch-geist. Gestaltenkämpfe unserer Zeit. (Dünndruckausg.) (7. Aufl. Ge- ntaufl. 1 120 000.) — München: Hoheneichen-Verl. (1942). XXIV, 712 S., Titelb. 8°.

**l,** Herbert Werner: Antike Welt und Christentum. — Amsterdam, Leipzig: ntheon 1941. 312 S.

**r-Hansen,** C(onstantin) E(mil): Der Begriff des Todes bei den Ägyp- n. — København: Munksgaard i Komm. 1942. 32 S. gr.8°. = Det Kgl. Dans- Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske meddelelser. Bd. 20, Nr. 2.

**ewaldt,** Wolfgang: Winckelmann und Homer. Leipzig: Joh. Ambr. Barth 1. 69 S. 8°. = Leipziger Universitätsreden. Heft 6.

**er,** Ewald: Konstantin Frantz. Versuch einer Darstellung seines Systems „Föderalismus"". — Berlin: Junker & Dünnhaupt 1940. 156 S. gr.8°. = ue deutsche Forschungen. Bd. 265. = Abt. Neuere Geschichte. Bd. 7.

**ansky,** Gerhard: Gottscheds deutsche Bildungsziele. — Königsberg (Pr.), rlin: Ost-Europa-Verl. 1939. IV, 245 S. gr.8°. = Schr. d. Albertus-Univ. isteswiss. Reihe. Bd. 22.

**Schinzinger,** Robert: Japanische Philosophie. (Vortr.) — Tôkyô: Dt. Ges. f Natur- und Völkerkunde Ostasiens; Leipzig: Harrassowitz in Komm. 194 19 S. gr.8°. = Mitt. d. Dt. Ges. f. Natur- u. Völkerkde. Ostasiens. Bd. 32, T. A

**Schneider,** Reinhold: Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in d Geschichte. — Leipzig: Insel-Verlag 1940. 330 S. 8°.

**Schultz,** Franz: Klassik und Romantik der Deutschen. Erster Teil: Die Grun lagen der klassisch-romantischen Literatur. 1935. Zweiter Teil: Wesen un Form der klassisch-romantischen Literatur. — Stuttgart: Metzler 1940. 3 und 443 S. gr.8°. = Epochen der deutschen Literatur, hrsg. v. Julius Zeitl

Große **Schweizer.** Hrsg. v. Martin Hürlimann. Einl. von Max Huber. Zürich: Atlantis (1942). 320 S. 4°.

**Staudacher,** Willibald: Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgrie Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern. (Diss. Tübingen.) — T bingen: Bölzle 1942. XVIII, 121 S. 8°.

**Steding,** Christoph: Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt. 2. Auflage 1940. XLVIII, 772 S. 8

**Steinbömer,** Gustav: Frankreich und das deutsche Bildungsreich. — Berli Junker u. Dünnhaupt 1940. 62 S. 8°. = Schriften des Deutschen Instituts f Außenpolitische Forschung. H. 73.

**Stobrawa,** Gerhard: Vom organischen zum völkischen Staatsdenken. Unte suchungen über Adam Müller, Fichte, Hegel und ihre Bedeutung für d Staatsphilosophie der Gegenwart. (Diss. Breslau.) — o. O. (1942). IV, 154 ge Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Strauß,** A. S.: Psychologie der (antiken) Götter. Formende Kräfte des Lebe in ihrer psychologischen Bedeutung. — Darmstadt: Wittich 1939. 141 S. 8

**Suzuki,** Daisetz Teitaro: Zen und die Kultur Japans. Übertragen und eingelei von Otto Fischer. — Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1941. 269 S.

**Toffanin,** Giuseppe: Geschichte des Humanismus. (Übertragung aus dem Ita Lili Sertorius.) — Amsterdam: Pantheon (1941). VII, 528 S. kl.8°.

**Wandruszka von Wanstetten,** M. W.: Wille und Macht in drei Jahrhundert französischer Schau. — Stuttgart, Berlin: Kohlhammer 1942. 108 S. 8°. Deutsche Geisteswisssenschaft. Romanistische Gruppe: Frankreich / Se Weltbild und Europa.

**Weigand,** Kurt: Situation und Situationsgestaltung in der Tragödie. — Dre den: Dittert 1941. 158 S. 8°.

**Weinert,** Hans: Die Rassen der Menschheit. 2. Aufl. Mit 101 Abbildungen Leipzig, Berlin: Teubner 1939. VI, 142 S. 8°.

—: Der geistige Aufstieg der Menschheit vom Ursprung bis zur Gegenwart. Stuttgart: Enke 1940. 297 S. gr.8°.

**Wolf,** Erik: Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. Ein En wicklungsbild unserer Rechtsanschauung. Mit 14 Bildern. — Tübingen: Mo 1939. VI, 592 S. 8°.

## 2. Einzelne Philosophen

### Bio- und Monographien, Texte und Werke

(Alphabetisch geordnet nach den behandelten Philosophen. Bei diesen sind die Werke vorangestellt, die übrigen Titel alphabetisch nach Autoren geordnet.)

**Angelus Silesius.** — König, Paula: Die mystische Lehre des Angelus Silesi in religionsphilos. und psychol. Deutung. (Diss. München.) — o. O. 19 183 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Aristoteles.** — Panconcelli-Calzia, G.: Die Phonetik des Aristoteles. Hamburg: Hansischer Gildenverl. 1942. 176 S. 4°.

— Siegfried, Walter: Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. Zürich: Schulthess 1942. III, 94 S. gr.8°.

**Arndt,** Ernst Moritz: Germanien und Europa (1803). — Stuttgart, Berlin: Ko hammer o. J. 263 S. 8°. = Kulturpolitische Schriftenreihe. H. 1.

**chofen.** — Philipp, Wolfgang: Weibwertung oder Mutterrecht? Eine grundsätzliche Arbeit über Rasse und Gesittung, Bachofens Geisteserbe und die Kulturfrage. — Königsberg, Berlin: Ost-Europa-Verlag 1942. 521 S. gr.8°. = Schriften der Albertus-Universität. Geisteswissensch. Reihe. Bd. 35.

**rnheim.** — Edel, Edmund: Grenzen und Gefahren der Geschichtsauffassung Ernst Bernheims. (Ein Beitr. zur Überwindung des Historismus der zweiten Hälfte des 19. Jh.) (Diss. Köln.) — Köln 1942. II, 139 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**ddha:** Gedanken (Werke, Ausz., dt.) (Ausw. Übers. u. Erl.: Helmuth von Glasenapp.) — Berlin, Zürich: Atlantis-Verl. (1942). 76 S. 8°.

**rckhardt.** — Martin, Alfred von: Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum. — München: Reinhardt 1942. 338 S. 8°.

**amberlain,** Houston Stewart: Lebenswege meines Denkens. 3. Aufl. — München: Bruckmann (1942). 414 S. 8°.

Deutsches Wesen. Ausgew. Aufsätze. 3. Aufl. — München: Bruckmann (1942). 185 S. 8°.

Meyer, Hugo: H. St. Chamberlain als völkischer Denker. — München: Beck (1939). 235 S. gr.8°.

**usewitz,** Carl von: Geist und Tat. Das Vermächtnis des Soldaten und Denkers. In Auswahl aus seinen Werken, Briefen und unveröffentlichten Schriften herausgegeben u. eingeleitet von Dr. Walter Malmsten Schering — Stuttgart: Kröner 1941. 382 S. kl.8°. = Kröners Taschenausgaben. Bd. 167.

**hlmann.** — Goebel, Annemarie: Die Staatslehre Friedrich Christoph Dahlmanns. (Diss. Heidelberg.) — o. O. 1942. 76 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**scartes,** (René): Gedanken (Werke, Ausz., dt.) (Ausw. u. Übertragung: Ewald Wasmuth.) — Berlin, Zürich: Atlantis-Verl. (1942). 89 S. 8°.

Holzer, Hermann: Mathematik und Philosophie bei Descartes und Leibniz. (Diss. Wien.) — o. O. 1941. 132 gez. Bl., 4 Taf. 4°. (Maschinenschr.)

**khart,** Meister: Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. — Stuttgart: W. Kohlhammer. 4°.

Die lat. Werke:

Bd. 1: Expositio libri genesis et libri ᵉxodi secundum recensionem. Cod. Ampl. Fol. 181. Einleitgn., Tabulae, prologus generalis in opus tripartitum. (Hrsg. von Konr. Weiß.)

Lfg. 1 (1937), 80 S. — Lfg. 2 (1938), S. 81—160.

Bd. 3: Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem. (Hrsg. u. übers. von Carl Christ und Josef Koch.) Lfg. 1 (1936), IV, XXXI, 80 S. — Lfg. 2 (1938), S. 81—160. — Lfg. 3 (1940), S. 161—240.

Bd. 4: Sermones. (Hrsg. u. übersetzt v. Ernst Benz). Lfg. 1 (1937), 80 S. — Lfg. 2 (1939), S. 81—160. — Lfg. 3 (1942), S. 161—240.

Die deutschen Werke:

Bd. 1: Predigten. (Hrsg. u. übersetzt von Josef Quint.) Lfg. 1 (1936), XIV, 96 S. — Lfg. 2 (1937), S. 97—176. — Lfg. 3 (1938), S. 177—256.

Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung der deutschen Werke Meister Eckharts und seiner Schule. Ein Reisebericht von Josef Quint. — Stuttgart: Kohlhammer 1940. XV, 292 S.

**erson.** — Mohrdiek, Martin: Demokratie bei Emerson. (Diss. Berlin.) — o. O. (1942). 198 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**asmus.** — Schlechta, K.: Erasmus von Rotterdam. — Hamburg: Hoffmann u. Campe (1940). 93 S. 8°. = Geistiges Europa.

**hte.** — Wilgalis, Rudolf: Der Volks- und Bildungsgedanke bei Fichte. (Diss. Hamburg.) — Hamburg 1942. 103 gez. Bl. 4° (Maschinenschr.)

**edrich** der Große: Gedanken. Ausgewählt von Harald von Koenigswald. — Berlin: Atlantis-Verlag (1941). 96 S. 8°.

Gespräche mit Catt. Vollständige Ausgabe. — Leipzig: Dieterich (1940). 550 S. 8°. = Slg. Dieterich. Bd. 79.

**Garnett.** — Hess-Schmid, Silvia: David Garnett. Zur Erkenntnis sein Gestaltungswelt. (Diss. Zürich.) — Zürich: Leemann 1942. 132 S. 8°.

**Görres.** — Dörr, K.: Görres' Geschichtsbild. Wandlungen und formen Kräfte. (Diss. Münster.) — Emsdetten: Lechte 1940. 72 S. 8°.

**Goethe:** Faust und Urfaust, erläutert von Ernst Beutler. — Leipzig: Dieteri 1940. 652 S. kl.8°. = Sammlung Dieterich. Bd. 25.

— Goethe als Kämpfer (Werke, Ausz.). Zitate. Ausgewählt von Bened Welser. Feldpostausgabe. — Berlin: Mittler 1942. 48 S. kl.8°.

—: Über Kunst und Altertum in den Rhein- und Main-Gegenden, mit Anm kungen von August Verleger. — Frankfurt a. Main: Verlag Walden Kramer 1942. 153 S.

—: Goethes Lebensweisheit (Werke. Ausz.) Ausgew. v. Josef Hofmill (41.—50. Tsd.) — München: Albert Langen/Georg Müller (1942). 76 S. kl. = Die kleine Bücherei. 230.

—: Goethes Spruchweisheit (Werke, Ausz.) Sprüche in Prosa. (21.—60. Tsd.). Leipzig: Insel-Verl. 1942. 95 S. kl.8°. = Insel-Bücherei. Feldpostausga Nr. 482.

—: Goethes Briefwechsel mit Marianne von Willemer. Herausgegeben von M Hecker. Mit 10 Abbildgn. auf Tafeln. — Leipzig: Insel-Verlag o. J. 487 S.

— Barthel, Ernst: Goethe, das Sinnbild deutscher Kultur. 2. Aufl. Mi Titelb. — Kolmar im Els.: Alsatia Verl. (1941, Ausg. 1943). 367 S. 8°.

— Bertram, Ernst: Goethes Faust im Blickfeld des 20. Jahrhunderts. E weltanschauliche Deutung. — Hamburg: Dreizack-Verlag (1939). 368 S.

— Beutler, Ernst: Essays um Goethe. Mit 8 Abbildungen. — Leipzig: Di rich 1941. 450 S. 8°. = Slg. Dieterich. Bd. 101.

— Böhm, Hans: Goethe, Grundzüge s. Lebens u. Werkes. (2. unveränd. A Mit 8 Bildern.) — Berlin: de Gruyter 1942. VIII, 280 S. 8°.

— Farinelli, Arturo: Shakespeare, Kant, Goethe. Drei Reden. — Ber Junker & Dünnhaupt 1942. 95 S. 8°.

— Hildebrandt, Kurt: Goethe. Seine Weltweisheit im Gesamtwerk. 2. A Mit 5 Bildtaf. — Leipzig: Reclam 1942. 589 S. gr.8°.

— Otto, Walter F.: Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölde — Berlin: Küpper 1939. 48 S. 8°. = Schriften f. d. geist. Überlieferung. Sch

— Petsch, Robert: Einführung in Goethes Faust. 2. durchges. Aufl. — H burg: Broschek (1941). 92 S. 8°. = Volksschriften d. Hans. Univ. H. 2.

— Pyritz, Hans: Goethe und Marianne von Willemer. Eine biographis Studie. — Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1940. 132 S. 8°.

— Rodenwaldt, Gerhart: Goethes Besuch im Museum Maffeianum Verona. — Berlin: de Gruyter 1942. 48 S. mit Abb. 4°. = Winckelma programm der Archäol. Ges. zu Berlin. 102.

— Srbik, Heinrich Ritter von: Goethe und das Reich. (Vortr.) — Leip Insel-Verl. 1940. 34 S. gr.8°.

— Volkmann, Ernst: Goethe und Lichtenberg im Wandel ihrer Bezie gen. Nach e. Vortr., der vor d. Ortsvereinigung Essen d. Goethe-Ges. in mar gehalten wurde. (Privatdr.) — Essen: (Ortsvereinigung der Goe Ges. in Weimar) 1942. 29 S. 8°.

— Weniger, Erich: Goethe und die Generale. Mit 30 Bildtafeln. — Leip Insel-Verlag 1942. 221 S. 8°.

**Guicciardini,** Francesco: Vom politischen und bürgerlichen Leben. „Rico Neugeordnet und eingeleitet von Ernesto Grassi. Übertragen und einem Anhang versehen von Karl Josef Partsch. — Berlin: Küpper 124 S. 8°.

**Hippokrates.** Gedanken ärztlicher Ethik aus dem Corpus Hippocraticum Berlin, Prag, Wien: Volk und Reich Verlag 1942. 36 S. 8°. = Ewiges tum. Bd. 1.

**Hölderlin.** — Hübscher, Arthur: Hölderlins späte Hymnen. Deutung Textgestaltung. — München: Piper 1942. 142 S. 8°.

mboldt. — V o s s l e r, Otto: Humboldt und die deutsche Nation. — Leipzig: Johann Ambr. Barth 1941. 30 S. 8°. = Leipziger Universitätsreden. H. 7.

n. — B a e u m l e r, Alfred: Friedrich Ludwig Jahns Stellung in der deutschen Geistesgeschichte. — Leipzig: Eichblatt 1940. 23 S. kl.8°.

rates. — M e i s t e r, Hans: Die Gestalt des Führers in den politischen Schriften des Isokrates. (Diss. Wien.) — Wien: 1942. 98 gez. Bl. 4°.

t. — P o d l a s l y, Heinz: Ludwig Busses Kantkritik. Darst. u. Würdigg. Diss. Königsberg.) — o. O. (1942). 54 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

V e s t p h a l, Walter: Der Kantische Einschlag in der philosophischen Bilung des Musikers Johann Friedrich Reichardt. (Diss. Königsberg.) — Königsberg 1941. 41 gez. Bl., 9 Bl. 4° (Maschinenschr.)

ler, Johannes: Gesammelte Werke. Hrsg. im Auftr. d. Dt. Forschungsgemeinschaft und der Bayer. Akademie der Wissensch., unter Leitung on Walther v. D y c k und Max C a s p a r. — Bd. II: Astronomiae pars ptica. Hrsg. von Franz H a m m e r. — Bd. IV: Kleinere Schriften, 1602—11, Dioptrice. Hrsg. von Max C a s p a r und Franz H a m m e r. — Bd. VI: Harmonices mundi. Hrsg. von Max C a s p a r. — München: H. C. Beck 1939 is 1941. 4°.

Weltharmonik (Harmonices mundi). Übers. u. eingel. von Max C a s p a r. — München: Oldenbourg 1939. 56, 403 S. mit Fig. 4°.

K r o p a t s c h e k, G.: Johannes Kepler, der König unter d. Sternforschern. Franz Neumann, ein Altmeister mathematischer Physik. — Stuttgart: Calwer Vereinsbuchh. (1941). 68 S. mit Abb. kl.8°.

P e t e r s, Theodor: Jo Kepleri harmonices mundi, liber 1. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik. (Diss. Berlin.) — Leipzig: Teubner (in Komm.) 1940. 129 S. gr.8°. = Schr. d. math. Inst. u. d. Inst. f. angew. Math. d. Univ. Berlin. Bd. 5, H. 1

ernikus, N.: Über die Kreisbewegung der Weltkörper. Übers. und mit Anmerkungen v. C. L. M e n z z e r. Unveränd. Neudr. d. Originalausgabe Thorn 1879. Mit einem neuen Vorwort von J. H o p m a n n. — Leipzig: Akad. Verlagsges. 1939. XVI, 363, 66 S. 8°.

T o l l - H u s u m, H.: Kopernikanisches Sonnenjahr und Frühlingsmondfest. — Husum: Sonnenwendwarte (1939). 8 S. 8°.

benheyer. — R ö h r i g, Frieda: Weltbild und Dichtung im Werke Erwin Guido Kolbenheyers. (Diss. Berlin.) — o. O. 1942. 175 S. 4°. (Maschinenschr. autogr.).

use. — R i e d e l, Kurt: Karl Krause-Schriftkreis. Veröffentlichungen zur Weltschau Karl Chr. Fr. Krauses. (Als Hs. gedr.) Reihe 3, Nachtr. — Dresden: Dr. K. Riedel 1942. 4°. (Maschinenschr. autogr.)

—: Sondersende 7, Lfg. 1. — Dresden: Dr. K. Riedel 1941. 1942. 4°. (Maschinenschr. autogr.)

gbehn. — B ü r g e r - P r i n z, Hans: Julius Langbehn der Rembrandtdeutsche. — Leipzig: J. A. Barth 1940. 199 S. 8°.

niz. — B ö r n s e n, H.: Leibniz' Substanzbegriff und Goethes Gedanken der Metamorphose. (Diss. Hamburg.) — o. O. (1942). 112 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

H o f m a n n, J. E.: Das Opus Geometricum des Gregorius a S. Vincentio und seine Einwirkung auf Leibniz. Mit 1 Taf. — Berlin: de Gruyter in Komm. 1941. 80 S. mit Abb. 4°.

M i t s c h k e, A. F.: Staat und Politik bei Leibniz. (Diss. Marburg.) — Marburg 1941. 107 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.).

V a h l e n, Theodor: Ansprache auf dem Leibniztag, dem 2. Juli 1942. — Berlin: Akad. d. Wissenschaften; de Gruyter in Komm. 1942. 6 S. 4°.

tenberg. — U s i n g e r, Fritz: Du bist ein Mensch. Worte der Erkenntnis und Besinnung von G. Chr. Lichtenberg, H. P. Sturz und J. H. Merck. — Offenbach a. M.: Kumm 1941. 62 S. kl.8°.

e. — K r u p p, Hans Josef: Die Gestalt des Menschen, ihr immanenter Wert und ihre Symbolik bei R. H. Lotze. (Diss. Bonn.) — Bonn; 1941. 27 gez. Bl. 4° (Maschinenschr.)

**Luther.** — Link, Wilhelm: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theolo von der Philosophie. — München: Chr. Kaiser 1940. 391 S. gr.8°.

**Machiavelli,** Niccolò: Gedanken über Politik und Staatsführung. Übersetzt u herausgegeben von Rudolf Zorn. — Stuttgart: Kröner 1941. 228 S. kl.8° Kröners Taschenausgabe. Bd. 173.

— König, René: Niccolò Macchiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwen — Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag 1941. 352 S. 8°.

**Morgan,** Charles. — Schürkes, Cl.: Kunst — Liebe — Tod, die drei W zur Transzendenz bei Charles Morgan. (Diss. Marburg.) — o. O. 1941. 98 4°. (Maschinenschr.).

**Morgenstern.** — Geiger, Paul: Mystik und Reinkarnation bei Christian M genstern. (Diss. Heidelberg.) — Würzburg: Mayr 1941. 37 S. 8°.

**Möser.** — Mausser, E.: Das Rechtsdenken Justus Mösers in seiner schichtlichen Stellung zwischen Naturrechtslehre und Historismus. (D Freiburg i. Br). — o. O. 1942. 127 gez. Bl. 4°.

**Nicolaus** de Cusa: Schriften. Im Auftr. d. Heidelberger Akad. d. Wissensc ten in deutscher Übersetzung hrsg. v. Ernst Hoffmann. H. 3. 2. dur ges. Aufl. — Leipzig: Meiner 1942. 166 S. 8°. = Philos. Bibliothek. Bd. 218

—: Schriften in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Hoffmann. H. — Leipzig: Meiner 1942. 239 u. 95 S. 8°. = Philos. Bibliothek. Bd. 219.

— Bohnenstädt, Elisabeth: Kirche und Reich im Schrifttum des Niko von Cues. Vorgelegt von Ernst Hoffmann. — Heidelberg: Carl Wi 1939. 135 S. 8°. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wis schaften. Cusanus-Studien. III.

**Nietzsche,** Friedrich: Der Antichrist. Versuch e. Kritik des Christentums. H von Dr. Wilhelm Matthiessen. (5. Aufl.) — Berlin: Nordland V (1941). 97 S. 8°.

—: Der Antichrist. (Ausz.). In Auswahl hrsg. v. Friedrich Murawski. — lin: Th. Fritsch 1940. 30 S. 8°.

—: Der Seher (Werke, Ausz.). Eine Auswahl aus Nietzsche. Hrsg. v. Gottf Linsmayer. — Wien: Ostmarken-Verl. 1942. 344 S. 8°.

—: Vergeblichkeit (Werke, Ausz.) (Ausw. von Hans Werner.) — Ba Schwabe (1942). 109 S. 8°. = Sammlung Klosterberg. Europ. Reihe.

—: Worte für werdende Menschen. (Werke, Ausz.) Eine Einf. in seine W von Walter v. Hauff. 5. neubearb. u. erw. Aufl. — Stuttgart: Kr (1941). 160 S., 1 Titelb. kl.8°. = Kröners Taschenausgabe. Bd. 30.

— Halász, Elód: Nietzsche és Ady. — Budapest: Danubia (zu bezie Budapest, Múzeum-körút 6—8: Bölcsészeti kar. Német Intézet, Dt. In 1942. 223 S. gr.8°. = Minerva-Könyvtár. 150.

— Heinze, Kurt: Verbrechen und Strafe bei Friedrich Nietzsche. Vers einer Deutung und Zusammenschau seiner Gedanken zum Strafrecht Berlin: de Gruyter 1939. XII, 220 S. 8°.

**Palágyi.** — Schneider, Ludwig Wilhelm: Die erste Periode im philoso schen Schaffen Melchior Palágyis. — Würzburg: Triltsch 1942. 105 S. 8°

**Paracelsus,** (Theophrast[us]). — Paracelsus. Seine Weltschau in Worten Werkes (Werke, Ausz., dt.). Hrsg. von Erwin Jaeckle. — Zürich: At tis-Verl. (1942). 385 S. 8°.

— Strebel, Josef: Paracelsus, zur vierten Jahrhundertfeier seines To 24. September 1541—24. September 1941. Paracelsus-Studien, den Biblioph und Paracelsisten gewidmet. — Bern: Schweizer. Bibliophilen-Ges. 1 68 S., 2 Taf. gr.8°. = Bibl. d. Schweizer Bibliophilen. Serie 2, H. 16.

**Pestalozzi,** Johann Heinrich: Sämtliche Werke. Hrsg. von Artur Buchen Eduard Spranger, Hans Stettbacher. Bd. 7. — Berlin: de Gru 1940. 588 S. 8°.

— Jung, Johanna: Die Spätausgabe von Pestalozzis „Lienhard und Gert in ihren Beziehungen zur Erstausgabe. (Diss. Berlin.) — o. O. 1942. V gez. Bl. 4°.

löller, Hugo: Die wissenschaftlichen Grundlagen der Erziehungslehre Pestalozzis, Gestalt und Gemeinschaft. (Diss. Kiel.) — Berlin: Junker u. Dünnhaupt 1940. 84 S. gr.8°.

chönebaum, Herbert: Pestalozzi. Ernte und Ausklang. 1810—1827. — Langensalza: Beltz 1942. XVI, 554 S. gr.8°.

**o von Alexandria.** — Pohlenz, Max: Philon von Alexandria (und die in hm vollzogene Verbindung zwischen Hellenismus u. Judentum). — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1942. S. 409—487. gr.8°. = Nachr. von d. Akad. l. Wiss. in Göttingen. Jg. 1942, Nr. 5.

**on.** — Jachmann, Günther: Der Platontext. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1942. gr.8°. = Nachr. v. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philos.-hist. Kl. Jg. 1941. Nr. 11, S. 221—389.

Kienzl, P.: Die Theorie der Liebe und Freundschaft bei Platon. (Diss. Wien 1941.) 71 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

Woodruff, Douglas: Platos amerikanische Republik. Hrsg. u. eingel. von Adolf Halfeld. — Hamburg: Broschek & Co. o. J. 142 S. 8°.

**eler.** — Bollinger, H.: Das Vorlogische in der Erkenntnis bei Max Scheler. (Diss. Freiburg.) — o. O. 1942. 158 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**elling,** (Friedrich Wilhelm Joseph): Gedanken (Werke, Ausz.). (Ausw.: Hinrich Knittermeyer.) — Berlin, Zürich: Atlantis-Verl. (1942). 80 S. 8°.

**iller.** — Spranger, Eduard: Schillers Geistesart gespiegelt in seinen philosophischen Schriften und Gedichten. Nr. 13. — Berlin: de Gruyter 1941. 9 S. 4°. = Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1941. Phil.-hist. Klasse. Nr. 13.

**leiermacher.** — Bredow, Gerda von: Wertanalysen zu Schleiermachers Güterethik. — Würzburg: Triltsch 1941. 54 S. 8°.

**warz,** Hermann: Gesammelte Werke: Politisch-philosophische Schriften. — Berlin: Junker & Dünnhaupt 1940. 713 S. gr.8°.

**erblom,** Nathan: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen. Dt. hrsg. von Friedr. Heiler. — München: Reinhardt 1942. XII, 385 S. gr.8°.

**ngler.** — Vogel, Winand: Spenglers staatsmännisches Denken. — München 1942. 69 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**tullianus** (Quintus Septimius Florens): Tertullians 2. Buch „Ad nationes" und „De testimonio animae". Übertragung u. Kommentar von M. Haidenthaller. — Paderborn: Schöningh 1942. 316 S. gr.8°.

**mas v. Aquin.** — Eichinger, Josef: Studien zur Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen (societas sanctorum) bei Thomas von Aquin. (Diss. Tübingen.) — o. O. 1942. XVII, 209 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**eltsch.** — Freisberg, Dorothea: Das Problem der historischen Objektivität in der Geschichtsphilosophie von Ernst Troeltsch. Inaugural-Dissertation. — Emsdetten: Heinrich & J. Lechte 1940. 88 S. 8°.

**aire,** (François Marie Arouet): Für Wahrheit und Menschlichkeit. (Werke, Ausz., dt.) Seine Schriften ausgewählt und eingel. von Paul Sakmann. (Neuauflage.) — Stuttgart: Kröner (1941). VI, 207 S., 1 Titelb. kl.8°. = Kröners Taschenausgabe. Bd. 40.

**gner,** Richard: Mein Leben. Kritisch durchgesehen, eingeleitet und erläutert von Wilhelm Altmann. 2 Bde. — Leipzig: Bibliographisches Institut o. J. 1072 S. 8°.

Schneider, Hermann: Richard Wagner und das germanische Altertum. — Tübingen: Mohr 1939. 29 S. 8°.

**teler,** Fridolin: Die sittliche Weltordnung. Erinnerungsblätter an Fridolin Winteler. 1849—1939. Hrsg. von d. Kommission d. Schweizer Langstiftung. — Frauenfeld: Huber in Komm. 1941. 251 S., 1 Titelb. 8°.

**ff,** Christian. — Campo, Mariano: Christiano Wolff e il razionalismo precritico. — Milano: Vita e pensiero 1939. 2 Bde. XIX, XII, 684 S. gr.8°.

**Wundt.** — Teut, Heinr.: Volksgemeinschaft und Bildung bei Wilhelm Wun (Diss. Hamburg.) — Hamburg: 1940. 105 gez. Bl. 4°.

## C. SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

### und Spezialgebiete aus dem Umkreis grundwissenschaftlich-systematische Fragen

**Allesch,** Johannes von: Die Wahrnehmung des Raumes als psychologischer V gang. — Leipzig: Akad. Verlagsgesellschaft Becker & Erler 1941. S. 1– gr.8°. = Die Gestalt. H. 3.

**Amann,** Bruno: Das Weltbild des Judentums. Grundlagen des völkischen A semitismus. — Wien, Leipzig: Verlag Karl Kühne 1939. 363 S. 8°.

**Anwander,** Anton: Gloria Dei. Die religiösen Werte in religionsvergleichen Schau. — Würzburg: C. J. Becker 1941. XII, 212 S. gr.8°. = Abh. zur Phil phie und Psychologie der Religion. H. 52/53.

**Arp,** W.: Das Bildungsideal der Ehre. — München: Deutscher Volksve 1939. 120 S. gr.8°.

**Bänninger,** Konrad: Zwischen Denken und Handeln. Neue Umrisse und A zeichnungen. — Bern, Leipzig: Haupt 1941. 160 S. gr.8°.

**Baetke,** Walter: Das Heilige im Germanischen. — Tübingen: J. C. B. Mohr 1 226 S. gr.8°.

**Baeumler,** Alfred: Politik und Erziehung. Reden u. Aufsätze. (4.—6. Tsd.) Berlin: Junker & Dünnhaupt 1939. 174 S. 8°.

**Baumgarten,** Franziska: Die Charakterprüfung der Berufsanwärter. Mit 8 A — Zürich: Rascher 1941. 200 S. gr.8°. = Beiträge zur Charakter- und P sönlichkeitsforschung. H. 3.

**Bense,** M.: Geist der Mathematik. Abschnitte aus d. Philosophie d. Arithm und Geometrie. Mit 4 Taf. — München: Oldenbourg 1939. 173 S. mit Fig.

**Beyer,** J.: Die Ständeideologie der Systemzeit und ihre Überwindung. — Da stadt: Wittich 1941. 363 S. gr.8°. = Forschungen zum Staats- und Verw tungsrecht. Bd. 8.

**Bieberbach,** L.: Die völkische Verwurzelung der Wissenschaft. (Typen ma tischen Schaffens.) — Heidelberg: Weiss (in Komm.) 1940. 31 S. gr.8° Sber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Math.-nat. Kl. Jg. 1940. 5.

**Blanke,** Gustav: Hermann Stehrs Menschengestaltung. — Berlin: Junker Dünnhaupt 1939. 104 S. 8°. = Neue deutsche Forschungen. Bd. 231. = A Neuere deutsche Literaturgeschichte. Bd. 21.

**Blume,** H.: Physik und Weltanschauung. — Stuttgart: Kohlhammer 1939. 6 gr.8°. = Kulturpolitische Schriftenreihe. H. 7.

**Brachmann,** Wilhelm: Glaube und Geschichte. Eine religionswissenschaftli Untersuchung über den deutschen Protestantismus. — Frankfurt a. Diesterweg 1942. 119 S. gr.8°.

**Brandenburg,** Erich: Der Begriff der Entwicklung und seine Anwendung die Geschichte. — Leipzig: Hirzel 1941. 28 S. gr.8°. = Berichte über die V handlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Ph hist. Klasse. 93. Bd. 1941. H. 4.

**Brates,** Georg: Zur Kritik der Geltungstheorie. (Habil. Greifswald.) — o 1941. 74 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Breysig,** K.: Gestaltungen des Entwicklungsgedankens. — Berlin: de Gruy 1940. 223 S. 8°.

— Hering, E.: Das Werden als Geschichte. Kurt Breysig in seinem Werk Berlin: de Gruyter 1939. 208 S. 8°.

**Brock,** Friedrich: Typenlehre und Umweltforschung. Grundlegung einer ide stischen Biologie. Mit 12 Abbildungen im Text. — Leipzig: J. A. Barth 1 40 S. gr.8°. = Bios. Abhandlungen zur theoretischen Biologie und ihrer schichte sowie zur Phil. der org. Naturwissenschaften. Hrsg. von A Meyer, Hamburg. Bd. 9.

**Büchler,** Franz: Über das Tragische. — Straßburg (Elsaß): Hünenburg-V (1942). 45 S. gr.8°.

**tner,** L.: Gedanken zu einer biologischen Literaturbetrachtung. — München: Hueber (1939). 152 S. gr.8°.

**s,** O.: Gedanken zu einer lebensgebundenen Erziehungswissenschaft. — Leipzig: Armanen-Verlag 1940. 51 S. gr.8°.

**uss,** Ludwig Ferdinand: Rasse und Charakter. (2 Tle.) T. 1. Das lebendige Antlitz. 3. Aufl. Mit 55 Bildern. — Frankfurt a. Main: Diesterweg 1942. 131 S. gr.8°.

**nen,** Helmut: Zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft. (Diss. Bonn.) — o. O. 1942. XVI, 140 gez. Bl. 4°.

**radt,** Michael: Die philosophischen Grundlagen der Theorien des deutschen Aufsatzes. (Diss. Berlin.) — Luxemburg 1941: Sankt Paulus-Druckerei. 127 S., 1 Tab. 8°.

**ms,** Fritz: Die Rassenidee im modernen Weltbild. — Berlin: Junker & Dünnhaupt 1939. 41 S. gr.8°. = Veröffentlichungen der Hochschule für Politik, Forschungsabteilung, Sachgebiet: Rassenkunde und Rassenpflege. Bd. 1.

**Vecchio,** Giorgio: Die Gerechtigkeit. — Basel: Verl. f. Recht u. Ges. 1940. 87 S. gr.8°.

**nemark,** geb. Uttendörfer, Barbara: Sozialbedingte Erziehungsschwierigkeiten bei Tagesheimkindergartenkindern. (Diss. Jena.) — o. O. 1942. 64 gez. Bl. 4°.

**gler,** H.: Max Planck und die Begründung der sogenannten modernen theoretischen Physik. — Berlin: Ahnenerbe-Stiftung Verlag (1939). 32 S. gr.8°.

**p-Vorwald,** Heinrich: Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung. — Berlin: de Gruyter & Co. 1941. 362 S. gr.8°.

**xler,** Hans: Tacitus. Grundzüge einer politischen Pathologie. — Frankfurt am Main: Diesterweg 1939. 200 S. 8°. = Auf dem Wege zum nationalpolitischen Gymnasium. H. 8.

**esch,** H.: Biologische Probleme höherer Ordnung. — Leipzig: J. A. Barth 1941. 82 S. gr.8°. = Bios. Bd. 11.

**st,** Johannes: Die Psychotechnik als Mittel für die Auswahl und Schulung der Unterführer in industriellen Betrieben. — o. O. (1942). 56, 30 gez. Bl., 11 Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**ardt,** Eva von: Kinderseele und Kinderbuch. (2.—4. Aufl.) — Leipzig: Ernst Wunderlich (1942). 74 S. 8°.

**stein,** Ludwig, Dr. phil.: Die Sprache der menschlichen Leibeserscheinung. — Leipzig: J. A. Barth 1942. XIV, 342 S. 8°.

**mann,** Erika: Versuch einer Charakterologie der Erzieherin. (Diss. Rostock.) — o. O. (1942). 85, III gez. Bl. 12 Taf. 4°.

**er,** K. Fr., und W. Grundmann: Das religiöse Gesicht des Judentums. Entstehung und Art. — Leipzig: Wiegand 1942. 175 S. gr.8°. = Veröff. d. Inst. z. Erf. d. jüd. Einflusses a. das dt. kirchl. Leben. Beih. zu Germanentum, Christentum und Jugendtum.

**lner,** Adolf: Kunst und Geschichte. Eine Anleitung zum kunstgeschichtlichen Denken. — Leipzig: Hiersemann 1942. VI, 243 S. gr.8°.

**kenschild,** Hermann: Die Freiheitsidee des Politischen. Sein Bereich im Werden des deutschen Volkes. — Berlin: Junker & Dünnhaupt 1940. 118 S. gr.8°. = Neue Deutsche Forschungen. Bd. 257. = Abt. Volkslehre und Gesellschaftslehre. Bd. 13.

**ther,** Paul: Kunst und Kunsterziehung. — Dresden: Focken und Oltmann 1942. 40 S. mit Abb. 8°. = Schr. d. Gaustudentenführung Sachsen. 1.

**sthoff,** Ernst: Recht und Sprache, Prolegomena zu einer richterlichen Hermeneutik. — Halle: Max Niemeyer 1940. 47 S. 8°. = Schriften d. Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 17. Jahr, H. 1.

**isler,** Roland: Grundlegende Denkformen des Rechts im Wandel unserer Rechtserneuerung. — Berlin: R. v. Decker's Verlag, G. Schenck 1941. 34 S. 8°. = Deutsches Rechtsleben, Schriften für Studium und Praxis.

**Fremgen,** Leo: Kunst und Schöpfung. Ethik der Kunst. — Gütersloh: Bertel mann 1942. XI, 259 S. gr.8°.

**Friedrich,** Wilhelm Ferdinand: Kritische Philosophie des ästhetischen We urteils. — Würzburg: Triltsch 1940. 94 S. gr.8°. = Kulturphilos., philosoph geschichtl. u. erziehungswiss. Studien. H. 15.

**Frieling,** Heinrich: Die Sprache der Farben. Vom Wesen des Lichts und Farben in Natur und Kunst. Mit 6 Abbildungen. — München, Berli R. Oldenbourg 1939. 193 S. 8°.

**Fuchs,** Wilhelm: Formen jugendlichen religiösen Erlebens. (Diss. Leipzig.) o. O. (1942). 155 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Gedicht** und Gedanke. Auslegungen deutscher Gedichte. Herausg. von He Otto Burger. — Halle/Saale: Niemeyer 1942. 434 S. gr.8°.

**Gehlen,** Arnold: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der W 2., unveränd. Aufl. — Berlin: Junker & Dünnhaupt 1941. VI, 471 S. gr

**Gernat, O.:** Kosmologische Streiflichter durch das Weltall. Wissenschaftli philosophische Beiträge zur Schöpfungsmanifestation. — Leipzig: Hillma 1941. 27 S. gr.8°.

**Gestalt** und Urbild. Gesammelte Aufsätze zu Grundfragen der organisch Morphologie von Wilhelm Troll. — Leipzig: Akad. Verlagsges. Becker & Er 1941. 181 S. gr.8°. = Die Gestalt. H. 2.

**Geuss,** R.: Rassenseelische Grundlagen der Erziehung. — Schkeuditz: K 1940. 26 S. 8°.

**Giuliano,** Balbino: Latinität und Deutschtum. — Köln: Petrarca-Haus; Komm sionsverlag Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart. 122 S. 8°. = Veröffentlich gen des Petrarca-Hauses. 3. Reihe, Bd. 4.

**Gottschaldt,** Kurt: Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der E psychologie. — Leipzig: Barth 1942. 164 S. gr.8°. = Erbpsychologie. Arbeiten Erb- und Umweltforschung. Heft 1/2.

**Grassi,** Ernesto: Gedanken zum Dichterischen und Politischen. — Berlin: K per 1939. 48 S. gr.8°. = Schriften für die geistige Überlieferung. H. 1.

**Gross,** Walter: Der deutsche Rassengedanke und die Welt. — Berlin: Jun & Dünnhaupt 1939. 32 S. 8°. = Schriften der Hochschule für Politik. H.

**Guardini,** Romano: Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine In pretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegie. — Ber Küpper 1941. 150 S. gr.8°. = Schriften für die geistige Überlieferung. Sch

**Guggenberger,** Alois: Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung Nicolai Hartmann. — Krailling vor München: Wewel 1942. XIV, 239 S.

**Günther,** G. W.: Volksbewußte Erziehungskunst. — Berlin: Werner 1939. 12 8 Taf. 8°.

**Häberlein,** Paul: Leitfaden der Psychologie. 2. umgearb. Aufl. — Frauenf Leipzig: Huber (1941). 104 S. 8°. = Schweizerische pädagogische Schrif H. 6. = Reihe: Psychologie. 1.

**Haensel,** Carl: Über den Irrtum. Eine Kritik unserer Anschauungen. (9. 13. Aufl.) — Berlin: Suhrkamp 1942. 249 S. 8°.

**Haigis,** Ernst: Selbsterziehung als Weg zur Reife. (Diss. München.) — o. O. 1 107 gez. Bl. 4°.

**Hamacher,** Theodor: Von den Mysterien. Als Hs. gedr. T. 4. — Berlin-Steg Orleansstraße 1b: (Th. Hamacher) 1942. 4°.

**Hanselmann,** Oskar: Wissen und Können. Wege zur Höchstleistung. — Zür (31), Winterthurerstr. 336, (Leipzig): Verlage Gropengiesser (1942). 48 S. = Hanselmann: Erfolgreiche Berufs- und Lebenspraxis. H. 7.

**Harten,** Hans: Die völkische Gemeinschaft. — Berlin: Junker & Dünnha 1941. 158 S. gr.8°. = Neue deutsche Forschungen. Bd. 304. = Abt. Volksle und Gesellschaftskunde. Bd. 17.

**Hartmann,** Otto J.: Menschenkunde. Die Physiognomik der Lebenserschein gen als Grundlage einer erweiterten Medizin. Mit 129 Abbildungen. — Fra furt/M.: Vittorio Klostermann 1941. 338 S. 8°.

**schka,** Rudolf: Substanzlehre. Zum Verständnis der Physik, der Chemie ınd therapeutischen Wirkungen der Stoffe. — Frankfurt/M.: Vittorio Klotermann (1942). 360 S. gr.8°.

**ser,** G(aston): Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosoohie. Eine Einf. f. gebildete Laien. — Luzern: Räber (1942). 104 S. mit Fig. gr.8°.

**ser,** R.: Wille und Drang. — Paderborn: Schöningh (1942). 206 S. 8°.

**senberg,** Werner: Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie. 2. Aufl. Mit 22 Abb. — Leipzig: Hirzel 1941. 115 S. gr.8°.

**pach,** Willy: Mensch und Volk der Großstadt. — Stuttgart: Ferd. Enke 1939. 139 S. 8°.

**richs,** Maximin: Die erste Kindheitserinnerung. — Luxemburg 1942: Worre-Mertens. 64 S. 8°.

**seling,** R.: Umstrittenes Weltbild. — Leipzig: Reclam 1939. 327 S. mit Abb. gr.8°.

**ibert-Nilsson,** N.: Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie. — Leipzig: Barth 1941. 22 S. gr.8°. = Bios. Bd. 13.

**zog,** Edgar: Erziehungsschwierigkeiten im Schulalter. – Würzburg: Triltsch 1940. 20 S. kl.8°. = Schriftenreihe der Abteilung Erziehungshilfe im Deutschen Institut für Psychologische Forschung und Psychotherapie.

**pel,** Ernst: Rechtgesetz und Naturgesetz. — Halle: Niemeyer 1942. 89 S. gr.8°. = Die Gestalt. H. 9.

**hheim,** Margot: Der Pädagoge Salzmann, gesehen im Lichte der Integrationstypologie. — Berlin: Springer 1939. 55 S. 4°.

**asch,** E. R., u. **Althoff,** F.: Mathematisches Denken und Seelenform. Vorfragen der Pädagogik und völkischen Neugestaltung des mathematischen Unterrichts. Mit 4 Abb. — Leipzig: Barth 1939. 160 S. 8°. = Zeitschr. f. angew. Psychologie u. Charakterkde. Beiheft 81. = Jugendanthropologie — Neuformung des Menschentums. 2.

**n,** Ernst: Zur seelischen Reifung des Kindes. — Essen: Lichtweg-Verlag 1942. 61 S. 8°.

**rbuch** der Schweizerischen philosophischen Gesellschaft. Vol. 2. — Basel: Verl. für Recht und Gesellschaft 1942. VIII, 174 S. gr.8°.

**tgens,** Gerhard: Die Gewohnheitshandlung. Eine moralpsycholog.-pädagogische Studie. — Essen: Wibbelt 1940. 56 S. 8°.

**g,** C. G.: Psychologie und Religion. — Zürich: Rascher 1942. 190 S., 1 Taf. 8°.

**nz,** Fr.: Psychologie der Sprache. Bd. 1. — Stuttgart: Enke 1941. 373 S. gr.8°.

**nlah,** Wilhelm: Christentum und Selbstbehauptung. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1940. 474 S. gr.8°.

**ényi,** Karl: Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee. Mit 30 Abb. — Amsterdam: Pantheon (1941). 88 S. gr.8°. = Albae vigiliae. H. 15.

**dermann,** Heinz: Kampf um die deutsche Lebensform. Reden und Aufsätze über die Dichtung im Aufbau der Nation. — Wien, Leipzig: Wiener Verlagsgesellschaft 1941. 461 S. 8°.

**ges,** Ludwig: Über Conrad Ferdinand Meyers Gedichte. — Hamburg: Ellermann (1942). 15 S. 8°. = Das Gedicht. Jg. 9, Folge 2.

Ursprünge der Seelenforschung. — Leipzig: Reclam (1942). 73 S. kl.8°. = Reclams Univ.-Bibl. 7514.

**ttermeyer,** Hinrich: Von Wesen und Wirklichkeit des Krieges. — Bremen: NS.-Gauverlag 1942. 64 S. 8°. = Die Wittheit zu Bremen. Heft 1.

**h,** Franz: Geist und Leben. Vorträge und Aufsätze. — Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1939. 240 S.

**benheyer,** Erwin Guido: Zwei Reden. Das Geistesleben in seiner volksbiologischen Bedeutung. Jugend und Dichtung. — München: Albert Langen / Georg Müller (1942). 31 S. 8°.

**ißel,** Hellmut: Das Schulderlebnis in der Erinnerung Jugendlicher. — o. O. (1942). II, 156 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Krieck**, E.: Menschenformung. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswis-senschaft. 4. Aufl. — Leipzig: Quelle & Meyer 1939. 371 S. gr.8°.

**Krüger**, Herbert: Die geistigen Grundlagen des Staates. — Stuttgart, Berli Kohlhammer 1940. 183 S.

**Künkel**, F.: Einführung in die Charakterkunde. 9. Aufl. Mit 2 Abb. und 2 Taf — Leipzig: Hirzel 1942. 197 S. gr.8°. = Künkel: Angewandte Charakte kunde. Bd. 1.

—: Charakter, Liebe und Ehe. 3. umgearb. Aufl. — Leipzig: Hirzel 1942. 214 gr.8°. = Künkel: Angewandte Charakterkunde. Bd. 3.

**Küster**, E.: Die nat.-soz. Weltanschauung als Umbildungsfaktor in der see schen Lebendigkeit. (Diss. Hamburg.) — Hamburg: Riegel 1940. 108 S.

**Kutzner**, O.: Die Psychologie im Dienste der Auslese und der Menschenfüh rung. — Bonn: Bonner Univ.-Buchdr. 1942. 23 S. 8°. = Kriegsvorträge Univ. Bonn a. Rh. H. 95.

**Lange-Eichbaum**, Wilhelm: Genie, Irrsinn und Ruhm. 3. stark verm. Aufl. München: Reinhardt 1942. 607 S. gr.8°.

—: Genie als Problem. 2. umgearb. Aufl. — München: Reinhardt 1941. 127 S. 8°.

**Langenbeck**, Curt: Wiedergeburt des Dramas aus dem Geist der Zeit. Ei Rede. — München: Albert Langen/Georg Müller 1940. 54 S. 8°.

**Lapouge**, G. Vacher de: Der Arier und seine Bedeutung für die Gemeinsch Freier Kursus in Staatskunde, gehalten an der Universität Montpellier 1 bis 1890. — Frankfurt: Diesterweg 1939. 365 S. 8°.

**Lersch**, Philipp: Das Problem der Vererbung des Seelischen. — Leipzig: Ba 1942. 43 S. 8°. = Leipziger Universitätsreden. Heft 9.

**Ludwig**, Walter: Politik als gestaltende Kraft in der Geschichtswissensch und im Geschichtsunterricht. — Berlin: Fritsch (1941). 60 S. 8°.

**Lungwitz**, Hans: Lehrbuch der Psychobiologie. (Abt. 2, Bd. 4.) – Kirchhain (N.-L Brücke-Verlag Schmersow 1941. 804 S. gr.8°. = 2. Die Psychologie der E wicklung; 4. Der Mensch als Organismus. Die Kultur.

**Maier**, J. U.: Führung und Freiheit in der Erziehung. — Einsiedeln: Benzing (1939). 161 S. 8°.

**Mannestum** und Heldenideal. Fünf Vorträge von Friedrich Müller, Hellfr Dahlmann, Max Deutschbein, Ludwig Wolff, Walther Mitzk Eingeleitet von Theodor Mayer. — Marburg/Lahn: N. G. Elwertsche U versitätsbuchhandlung 1942. 100 S. 8°.

**Mathieu**, J.: Erziehung zum exakten Arbeiten durch die psychokritische M thodik. — Düsseldorf: Droste (1940). 32 S. 8°.

**Matura**, Ottokar: Aufbau der Traumwelt. — Wien: Matura 1940. 103 S. gr

**Meinecke**, Friedrich: Erlebtes. — Leipzig: Koehler & Amelang 1941. 225 S.

—: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte. — Leipzig: Koeh & Amelang 1939. 120 S. 8°.

**Messarius**, G.: Die Lebensstufen in der Berufserziehung. — Hamburg: Hanse Verl.-Anstalt (1939). 136 S. 8°.

**Meyer**, Ottomar: Die Treue als Rechtsbegriff im Arbeitsverhältnis. T. 1. (D Tübingen.) — o. O. 1942. 123 gez. Bl., 61 Bl. 4°.

**Mieskes**, Hans: Die volkseigene Schule. (Diss. Jena.) — Jena: 1941. 220 Bl. mit z. T. eingekl. Fig. 4°.

**Moers**, Martha: Das weibliche Seelenleben. Seine Entwicklung in Kindheit Jugend. — Berlin: Junker & Dünhaupt 1941. 315 S. gr.8°.

**Müller**, Albert A.: Kultur der Seele. Werkbriefe zur erfolgreichen Lebe gestaltung. Bd. 1. — Luzern: Rex-Verl. (1942). 8°.

**Müller**, Hans-Günther: Experimentelle Untersuchungen zum Ausdrucksgeh des Schreibdrucks. (Diss. Leipzig.) — o. O. (1942). 101 gez. Bl. 4°. (Maschin schrift)

**Müller**, Wilhelm: Mensch und Handschrift. 2., völlig umgearb. Aufl. — Ber Munz 1941. 424 S., 1 T., 40 S. 4°.

**ler-Erzbach,** Rudolf: Die Hinwendung der Rechtswissenschaft zum Leben ınd was sie hemmt. — Tübingen: G. F. C. Mohr (Paul Siebeck) 1939. 39 S. 8°. = Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart. Heft 125.

**Natur** — das Wunder Gottes. Unter Mitarbeit zahlreicher Naturforscher, ırsg. von E. D e n n e r t. 3. Aufl. — Berlin: Warneck 1940. 210 S. 8°.

**berg,** Arthur: Das neue Weltbild der Biologie. In seinen Grundzügen und Hauptergebnissen betrachtet. 2. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941. 167 S. gr.8°. = Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart. Tl. 2.

Das neue Weltbild der Physik. In seinen Grundzügen und Hauptergebnissen betrachtet. 3. durchges. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941. 158 S. gr.8°. = Das naturwissenschaftliche Weltbild d. Gegenwart. Tl. 1.

**te,** Wilhelm: Kind und Märchenbild. Mit e. Beitrag u. Zusätzen d. Hrsg. u. mit 6 Taf — München: C. H. Beck 1942. VI, 108 S. gr.8°. = Sein u. Sollen. Stück 3.

**fer,** Karl Heinz: Die deutsche Schule der Soziologie. — Leipzig: Quelle & Meyer 1939. 134 S. 8°.

tematische **Philosophie.** Hrsg. v. Nicolai H a r t m a n n. — Stuttgart, Berlin: Kohlhammer 1942. 647 S. gr.8°. = Deutsche Philosophie, Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften, hrsg. v. Ferd. W e i n - h a n d l.

**sis.** Beiträge zur naturwissenschaftlichen Synthese. Hrsg. von Pascual J o r d a n, Adolf M e y e r - H a b i c h, Hans P e t e r s e n. H. 1. — Stuttgart: Hippokrates-Verlag 1942. 111 S. 8°.

**tschovius,** Karl: Die seelische Widerstandskraft im Kriege. — Berlin: Hans von Hugo-Verlag 1942. 209 S. 8°.

**nck,** Max: Der Kausalbegriff in der Physik. 3. unveränd. Aufl. — Leipzig: J. A. Barth 1941. 26 S. 8°.

**ssmann,** J. O.: Ehre ist Zwang genug. Gedanken zum deutschen Ahnenerbe. — Berlin-Dahlem: Ahnenerbe-Stiftung Verlag 1941. 226 S. 8°.

**e,** Johannes: Bewegung und Tun im Lichte der Früherinnerung. (Diss. Leipzig.) — o. O. (1941). 169 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**lnai,** Béla: Faj, nép, emberiség. Eszmék harca a német és a magyar felvilágosodás irodalmában. (Mit dt. Zusammenfassung: Rasse, Volkstum und Menschheit.) — (Pécs) 1941: (Dunántúl [zu beziehen: Budapest, Múzeumkörút 6—8: Bölcsészeti kar. Német Intézet Dt. Inst.]). 160 S. gr.8°. = Minerva-Könyvtár. 139.

**schenberger,** Walther: Erb- und Rassenpsychologie schöpferischer Persönlichkeiten. Mit 2 Abbildungen im Text und 30 Tafeln. — Jena: Fischer 1942. 318 S. gr.8°.

**neke,** Helmuth: Funktionsanalyse der Denk- und Tunsvollzüge beim Pumpentest. — Göttingen 1942. 103 gez. Bl., 10 Taf. 4°. (Maschinenschr.)

**nhard,** Walter: Der Mensch als das verantwortliche Wesen. — (St. Gallen 1942: Tschudy.) 18 S. kl.8°. = Aus: St. Gallisches Jahrbuch. 1942.

**nöhl,** Friedrich: Die Vererbung der geistigen Begabung. 2. vermehrte und verb. Aufl. Mit 80 Abbildungen. — München, Berlin: Lehmann 1939. 290 S. 8°.

**ter,** Johannes Martin: Verrat und Untreue an Volk, Reich und Staat. — Berlin: de Gruyter 1942. XXV, 357 S. gr.8°. = Schr. d. Akad. f. dt. Recht. Gruppe Strafrecht und Strafverfahren. Nr. 12.

**ger,** L.: Pädagogik als Erziehungslehre. 2., erw. u. verb. Aufl. des: „Grundriß der Pädagogik“. — Hochdorf: Martinusverl. 1939. 318 S. 8°.

**enberg,** Alfred: Die Judenfrage als Weltproblem. Vortrag am 28. März 1941 in Frankfurt/M. anläßlich der Eröffnung des Instituts zur Erforschung der Judenfrage. — München: Eher 1941. 18 S. kl.8°. = Hier spricht das neue Deutschland! H. 16.

Müssen weltanschauliche Kämpfe staatliche Feindschaften ergeben? Vortrag auf dem Empfang am 7. Februar 1939 für die Diplomaten und die ausländische Presse. — München: Eher 1939. 22 S. 8°.

—: Tradition und Gegenwart. Reden und Aufsätze 1936—1940. Blut und Eh[...] IV. Band. Herausgegeben von Karlheinz Rüdiger. — München: E[...] 1941. 508 S. 8°.

Rossi, E.: Weltall, Erde und Leben. Ein naturwissenschaftliches Weltbild. M[...] 14 Abb. — Linz: Pirngruber 1941. 24 S. 4°.

Roth, Heinrich: Die Wirklichkeit des Leidens im pädagogischen Denken u[...] Handeln. (Diss. Zürich.) — Zürich: Kreutler 1942. 79 S. 8°.

Sauer, Wilhelm: Juristische Methodenlehre. — Stuttgart: Ferdinand Enke V[...] lag 1940. X, 624 S. 8°.

Schiller, Ludwig: Ganzheitliche Auffassung und Persönlichkeitstypus. (Di[...] München.) — Leipzig: J. A. Barth 1942. S. 43—80 mit Abb. 8°. = Zeitschr[...] für Psychologie. Bd. 153, H. 1 u. 2.

Schmitz, H. A.: Die Persönlichkeitsdiagnose. Grundlegung einer organologisch[...] Betrachtungsweise im Bereich des Seelischen. Mit 4 Abb. u. 3 Tab. [...] Leipzig: Thieme 1942. 88 S. 4°. = Slg. psychiatr. u. neurol. Einzeldarst. Bd. [...]

Schmückle, Georg: Zeitliches und Ewiges. Die schaffende Freud, das schaffen[...] Leid. Kulturelle Betrachtungen e. Dichters. (2. Aufl.) — Stuttgart: Hoh[...] staufen-Verl. (1940). 291 S. 8°.

Schnell, F.: Die Psychologie des Unterführers. — Berlin: Mittler 1941. 93[...] gr.8°.

Schüler, Alfred: Verantwortung. Ein Beitrag zur Ontologie und Ethik [...] christlichen Personalismus. (Diss. Tübingen.) — o. O. (1942). 282 gez. [...] 4° (Maschinenschr.).

Schweingruber, Eduard: Frauenart. Eine psycholog. Studie aus dem pra[...] Leben. (2. Aufl.) — Zürich, Leipzig: Gotthelf-Verlag (1941). 231 S. 8°.

Seif, Leonhard: Wege der Erziehungshilfe. Ergebnisse und praktische Hinw[...] aus der Tätigkeit des Münchner Arbeitskreises für Erziehung. Herausg[...] ben von Dr. Leonhard Seif und seinen Mitarbeitern Dr. Lene Credn[...] Kurt Seelmann und Alice Lüps. — München: Lehmanns Verlag 1[...] 311 S. gr.8°.

Siemsen, Rudolf: Germanengut (und relig. Anschauung) im Zunftbrauch. [...] Berlin: Ahnenerbe-Stiftung Verl. (1942). 194 S., mehr. Taf. gr.8°. = [...] Ahnenerbe. Reihe B, Abt. Arbeiten zur germanisch-dt. Volkskunde. B[...]

Simoneit, M.: Beiträge zur Charakterologie des Wollens. (Diss. Göttingen.) [...] o. O. 1942. 157 gez. Bl., 20 Tab. 4°. (Maschinenschr.)

Spengler, Oswald: Preußentum und Sozialismus. (82.—84. Tsd.) — Münch[...] C. H. Beck (1942). 102 S. gr.8°.

Festschrift für Eduard Spranger. Geistige Gestalten und Probleme. Edu[...] Spranger zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hans Wenke. — Leipzig: Qu[...] & Meyer 1942. 342 S. gr.8°.

Staabs, Gerdhild von: Wie begegne ich den Erziehungsschwierigkeiten b[...] Kleinkind? — Würzburg: Triltsch 1940. 16 S. kl.8°. = Schriftenreihe der [...] teilung Erziehungshilfe im Deutschen Institut für Psychologische Forsch[...] und Psychotherapie.

Stapel, Wilhelm: Die drei Stände. Versuch einer Morphologie des deutsc[...] Volkes. — Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1941. 321 S. 8°.

Stavenhagen, Kurt: Heimat als Grundlage menschlicher Existenz — Götting[...] Vandenhoeck 1939. 122 S. 8°.

Steck, Max: Über das Wesen des Mathematischen und die mathematische [...] kenntnis bei Kepler. — Leipzig: Akad. Verlagsgesellschaft Becker & E[...] 1941. 32 S. gr.8°. = Die Gestalt. H. 5.

—: Wissenschaftliche Grundlagenforschung und die Gestaltkrise der exak[...] Wissenschaften. — Leipzig: Akad. Verlagsgesellschaft Becker & Erler 1[...] S. 45—68. gr.8°. = Die Gestalt. H. 3.

Steinke, E. G.: Über den Begriff der physikalischen Energie. — Freiburg: W[...] nersche Univ.-Buchh. 1940. 14 S. gr.8°. = Freiburger Universitätsreden. H[...]

Stellrecht, Hellmut: Neue Erziehung. — Berlin: Limpert (1942). 227 S. 8°. [...]

—: Glauben und Handeln. Ein Bekenntnis der jungen Nation. — Berlin: [...] tralverlag der NSDAP., F. Eher 1942. 72 S. gr.8°.

**derhoff,** F.: Zur Psychologie des Pessimismus. Ein Beitrag. (Diss. Leipzig.) – Leipzig: J. A. Barth 1942. 109 S. gr.8°. = In: Z. f. angew. Psych. u. Charakterkde. Bd. 62, 5 u. 6 und Bd. 63, 1 u. 2.

**gel** - von Rutkowski, Lothar: Was ist ein Volk? Der biologische Volksbegriff. Eine kulturbiologische Untersuchung seiner Definition und seiner Bedeutung für Wissenschaft, Weltanschauung und Politik. — Erfurt: Kurt Stenger 1940. 177 S. gr.8°.

**er,** Adalbert: Was ist Freiheit? Eine kleine Abhandlung. — (Heidelberg: Weißbach [zu beziehen: Zerkall über Düren, Rhld.: Armin Renker] 1940.) 4 S., 4 Bl. 11×17 cm.

Weisheit des Herzens. Gedanken und Betrachtungen. Ein Brevier. — Berlin: Herbig 1941. 117 S. 8°.

**ia Humanitatis.** Festschrift zur Eröffnung des Instituts. — Berlin: Küpper 1942. 115 S. 4°.

**ler,** Gerhard: Die Religiosität des Livius. — Stuttgart: Kohlhammer 1941. XI, 215 S. gr.8°. = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. H. 35.

**rmeister,** Hans M.: Alte und neue Logik. Neuere Ergebnisse d. psychol. Forschg. und Tragweite (mit bes. Berücks. d. Neuroseproblems). — Bern: Friedli 1942. [zu beziehen: Andermatt: Dr. H. M. Sutermeister]. 19 S. gr.8°. (Umschlagt.)

Verstehende oder erklärende Psychologie? (Referat.) — Bern: Friedli 1942 [zu beziehen: Andermatt: Dr. H. M. Sutermeister]. 12 S. gr.8°. (Umschlagt.)

**nemann,** August: Leben und Umwelt. — Leipzig: J. A. Barth 1941. 122 S. gr.8°. = Bios. Bd. 12.

**l,** Wilhelm: Gestalt und Urbild. Gesammelte Aufsätze zu Grundfragen der organischen Morphologie. — Leipzig: Akad. Verlagsges. Becker & Erler 1941. 181 S. gr.8°. = Die Gestalt. H. 2.

**küll,** J. von: Bedeutungslehre. – Leipzig: Barth. 1940. 62 S. gr.8°. = Bios. Bd. 10.

**lel,** Georg: Zucht und Ordnung. Grundlagen einer nationalsozialistischen Ethik. Neue Aufl. (135. Tsd.) — Hamburg: Hanseat. Verl.Anst. (1942). 76 S. 8°.

**ger,** Fritz: Geist und Gestalt. 2. erw. Aufl. — Dessau: Rauch (1941). 13 S. gr.8°.

**sch,** Eberhard von: Das europäische Gleichgewicht. Politische Idee und staatsmännisches Handeln. — Leipzig: Koehler & Amelang 1942. 362 S. gr.8°.

**er,** Aloys: Anlage und Übung. — o. O. (1942). III, 202 gez. Bl. mit z. T. eingekl. Abb. 4°. (Maschinenschr. autogr.)

**el-Parlow,** Maria von: Die psycholog. und pädag. Grundlagen der Sprecherziehung im Grundschulalter. (Diss. Erlangen.) — o. O. 1942. 290 gez. Bl. 4°.

**zsäcker,** Adolf: Das stille Kind. — Würzburg: Konrad Triltsch Verlag 1940. 0 S. kl.8°. = Schriftenreihe der Abteilung Erziehungshilfe im Deutschen Institut für Psychologische Forschung und Psychotherapie.

**zel,** Fritz: Die abendländische Geschichte vor der Christusentscheidung. Eine Auseinandersetzung mit Hermann Sauer und Oswald Spengler. — Leipzig und Hamburg: Schloessmanns Verlagsbuchhandlung 1939. 74 S. 8°.

**z,** Arthur: Psychologie für die Praxis. Systematische Einführung f. Volksbildungsstätten und zum Selbststudium. — Hrsg. Berlin SW 61: Metten 1942. 107 S. 8°.

Deutsche Wesensforschung auf seelenkundlicher Grundlage. — Leipzig: Quelle & Meyer 1940. 124 S. 8°.

**gand,** C.: Deutsche Chemie als Lehre vom Stoff. — Leipzig: Akad. Verlagsges. Becker & Erler 1942. 72 S. gr.8°. = Die Gestalt. H. 10.

**ing,** H.: Deutsche Haltung als Aufgabe der Erziehung. — Bremen: Geist 1942. 56 S. gr.8°. = Abh. u. Vorträge hrsg. v. d. Wittheit zu Bremen Bd. 14, 4. Schr. d. Wittheit zu Bremen. Reihe D.

**fram,** E.: Fixsternhimmel und Menschheit. — Breslau: Ulrich 1940. 197, X S. 4°.

**Wüst,** Walther: Indogermanisches Bekenntnis. Sechs Reden. — Berlin-Dahle[illegible] Ahnenerbe-Stiftung Verlag 1942. 158 S. gr.8°.

**Zbinden,** H.: Wissen und Bildung. — Thun: Krebser (1941). 32 S. 8°.

**Zeddies,** A.: Helfende Psychologie. — Bad Homburg v. d. Höhe: Siemens-V[illegible] lagsges. 1942. 76 S. 8°.

**Zeininger,** K.: Ganzheit und Lebendigkeit. Eine Erziehungskunde. (3 Tle. T. [illegible] — Oehringen: Hohenlohe 1939. 196 S. 8°.

**Zeiss,** Heinz und Pintschovius, K.: Zivilisationsschäden am Mensch[illegible] Herausgegeben unter Mitarbeit von W. Achelis, G. v. Bergmann u[illegible] — München. Berlin: Lehmanns Verlag 1940. 324 S. gr.8°.

**Zillien,** A.: Die moralischen Faktoren im Kriegserlebnis. Westfeldzug 19[illegible] (Diss. Bonn.) — o. O. 1942. 33 gez. Bl. 4°. (Maschinenschr.)

**Zimmer,** E.: Umsturz im Weltbild der Physik. Gemeinverständl. dargest. [illegible] e. Geleitw. von M. Planck u. 77 Abb. 5., erw. Aufl. — München: Knorr [illegible] Hirth 1940. 294 S. gr.8°.

**Zlamal,** Heinrich: Die Vollendung des mechanistischen Weltbildes. (Erkläru[illegible] der Gravitation.) (Ein naturphilos. Entwurf.) — (Wien: H. Zlamal.) 19[illegible] XVI, 261 S. 4°. (Maschinenschr. autogr.)

# s Niederländische philosophische Schrifttum von 1939–1942

*Von T. Goedewaagen, Utrecht*

## EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

**de Vleeschauwer** — Op den drempel van de wijsbegeerte. Amsterdam 1941.
**E. J. Hoogveld** — Inleiding in de wijsbegeerte. Nijmegen I [2] 1939; II 1941.
**Bruyne** — Inleiding tot de wijsbegeerte. 4. Aufl. Nijmegen 1941.
**oemans** — Voorbereiding tot de wijsbegeerte. 2. Aufl. Den Haag 1941.

## GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

**oemans** — De wijsbegeerte der volken. Den Haag.
**ssen** — Wijsbegeerte van onzen tijd. 2. Aufl. Nijmegen-Utrecht 1940.
Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw. Amsterdam 1941.
**Bierens de Haan en W. Banning** — Europeesche geest. Inhouden en vormen van het cultuurleven der europeesche wereld. Arnhem 1939.
**. Gaymans** — Parmenides. Assen 1942.
**erdenius** — Parmenides. Some Comments on his Poem. Groningen 1942.
**ommer** — Eidos et Idea. Études sémantique et chronologique des oeuvres de Platon. Assen 1940.
**Buisman** — Platon-onderwijs. Amsterdam 1940.
**an der Wielen** — De ideegetallen van Plato. Amsterdam 1941.
**nk** — Platos eerste Alcibiades. Amsterdam 1939.
**H. Ovink** — Philosophie und Sophistik. Den Haag 1939.
**enen** — Protagoras and the Greek Community. Amsterdam 1940.
Het cultuurideaal van Aristoteles. Assen 1940.
**C. J. Nuyens** — Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles. Amsterdam 1939.
**olte** — Het Godsbegrip bij Aristoteles. Nijmegen 1940.
**Muskens** — De vocis Analogias significatione ac usu apud Aristotelem. Groningen 1943.
**. Kristensen e. a.** — Antieke en moderne Kosmologie. Arnhem 1941.
**ankert** — Seneca (Epist. 90) over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron. Amsterdam 1941.
**ca** — De constantia sapientis. Van aanteekeningen voorzien door A. Scheps. Leiden 1941.
**tetus** — Enchiridion, vertaald en van een inleiding voorzien door D. F. Scheurleer. 4. Aufl. Den Haag 1939.
**ukers** — Cicero's godsdienstigheid. Nijmegen 1942.
**M. Gebhardt** — Lucretius. De Natuur en haar Vormen. Kampen 1942. (Boek I en V, Vertaling en Verantwoording)
**ozelaar** — Lukrez. Versuch einer Deutung. Amsterdam 1941.
**Woldinga** — Xenophons Symposion. Hilversum 1939.
**ink** — De democratie bij Demosthenes. Groningen 1939.
**van Krevelen** — Philodemos' De Musica. Hilversum 1939.
**. E. de Jong** — Plotinos of Ammonios Saccas? Leiden 1941.
**n Brakell Buys** — De levende gedachten van Plotinos. Den Haag 1941.
**n der Spek** — De geloofsbeschouwing in de Schriftopenbaring door den Ap. Johannes. Delft 1942.
**Hoek** — De middelnederlandsche vertalingen van Boethius' De Consolatione Philosophiae. Harderwijk 1943.
**lson** — De middeldeeuwsche Wijsbegeerte. Vertaling A. Vloemans. 2. Aufl. Den Haag 1941.

**F. Sassen** — Geschiedenis der patristische en middeleeuwsche wijsbegeer 3. Aufl. Nijmegen 1942.

**A. Stubbe** — De geest der Middeleeuwen. Antwerpen 1942.

**P. Calasanctius** — Beeldspraak bij den Heiligen Basilius den Groote. Nijmeg 1941.

**G. M. Vos de Wael** — De mystica theologia van Dionysius Mysticus in werken van Dionysius Carthusianus. Nijmegen 1942.

**J. Stam** — Prudentius' Hamartigenia. Amsterdam 1940.

**W. den Boer** — De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus. Lei 1940.

**H. L. Davids** — De gnomologien van St. Gregorius van Nazianze. Nijmegen 1

**Augustinus** — Over de zelftucht. Bewerkt door M. Ruhe. Amsterdam 1941.

**A. Sizoo** — Augustinus' Confessiones. Text, vertaling en inleiding. Delft 193

**A. Sizoo** en **G. C. Berkouwer** — Augustinus over het Credo. Kampen 1941.

**M. Meyer** — De Sapientia in de eerste geschriften van Augustinus. Nijmegen 1

**D. J. Baarslag** — Bernhard van Clairvaux. Amsterdam 1941.

**Br. Meyer** — De eerste levensvraag in het intellectualisme van St. Thomas het integraal realisme van M. Blondel. Roermond 1940.

**A. M. van der Menschbrugge** — Over het wezen en de wezenheid door S. T mas van Aquino. Latijnsche en Vlaamsche text met notas en een a hangsel. Gent 1941.

**Thomas van Aquino** — Inleiding op Aristoteles' Metaphysica. Vertaald en to licht door B. C. van Benthem.

**J. H. E. J. Hoogveld** — Inleiding tot leven en leer van S. Thomas van Aqui 3. Aufl. Nijmegen 1939.

**S. U. Zuidema** — Die philosophie van Occam in zijn commentaar op de S tentien. Hilversum 1939.

**R. R. Post** — Moderne Devotie. Geert Groote en zijn stichtingen. Amsterdam 1

**J. van Ginniken** — Trois Textes pré-Kempistes du premier livre de l'Imitat Amsterdam 1940.

**N. van Wijk** — Het getijdenboek van Geert Groote. Leiden 1940.

**J. M. E. Dols** — Bibliografie der Moderne Devotie. Nijmegen 1941.

**J. G. J. Tiecke** — De werken van Geert Groote. Nijmegen 1941.

**H. H. Mulders** — Geert Groote en het huwelijk. De Matrimonio. Nijmegen 1

**H. Aalbers** — Oude waarden in nieuwen tijd. Meister Eckehart en wij. Haag 1941.

— De levensleer van Meister Eckehart. Inleiding en vertaling. Arnhem 1

**N. B. Tenhaeff** — De wereld van Dante. Amsterdam 1941.

**H. J. J. Wachters** — Petrus Waldus en de Waldenzen. Nijmegen 1939.

**O. Noordenbos** — In het voetspoór van Erasmus. Den Haag 1941.

**N. B. Tenhaeff** — Erasmus en Voltaire als exponenten van hun tijd. Gro gen 1939.

**Erasmus** — Lof der Zotheid. Vertaling van J. B. Kan. Amsterdam 1941.

**H. M. van der Zeyde** — Thomas More. Zeist 1941.

**Coornhert** — Zedekunst, dat is Wellevenskunste. Uitgegeven en geannote door B. Becker. Leiden 1942.

**G. Kuiper** — Corn. Valerius en Seb. Fox. Morzillus als bronnen van Coorn Harderwijk 1941.

**R. Limburg** — De levende gedachten van Coornhert. Den Haag 1941.

**E. J. Dijksterhuis** en **C. de Waard** — Twee Nederlandsche figuren uit de 16 17e eeuw (S. Stevin en J. Buckman). Den Haag 1941.

**W. J. H. van Eysinga**. Het oudste bekende geschrift van de Groot over vol recht. Amsterdam 1941.

**C. Busken Huet** — Hugo de Groot. Amsterdam 1941.

**H. Grotii** De Jure Belli ac Pacis libri tres. Curavit B. J. A. E. Kanter – Hettinga Tromp. Leiden 1939.

**R. Hooykaas** — Robert Boyle. Een studie over Natuurwetenschap en Chris dom. Loosduinen 1941.

**aterink** — Uren met Calvijn. Baarn 1942.
**Richel** — Ibet kerkbegrip van Calvijn. Utrecht 1942.
**reydanus** — Wezen van het Calvinisme. Franeker 1941.
**van den Does** — J. Calvijn, de groote hervormer. Franeker 1941.
**. Dankbaar** — De Sacramentsleer van Calvijn. Amsterdam 1941.
**M. Potgieter** — Die verhouding tussen die teologie en die philosophie bij Calvijn. Amsterdam 1939.
**. de Vleeschauwer** — Cornelius Martini en de ontwikkeling van de protestantsche metaphysica in Duitschland. Brussel 1940.
De briefwisseling van E. W. Tschirnhaus met Chr. Huygens. Brussel 1941.
**. van der Hoog** — Paracelsus. Den Haag 1941.
**. B. Oosterhuis en B. C. J. Lievegoed** — Paracelsus herdacht. Den Haag 1941.
**. Tundermann** — Marnix van St. Aldegonde en de subjectivistische stroomingen in de Nederlanden in de zestiende eeuw. Goes 1941.
**assen** — Henricus Renerius. De eerste Cartesiaansche hoogleeraar te Utrecht. Amsterdam 1941.
**leuwissen** — De spaansch-nederlandsche paedagoog Jean Louis Vives. Tilburg 1940.
**taigne** — Over de vriendschap. Over de eenzaamheid. Vertaald door J. Vercammen. Brugge 1941.
**an der Velden** — Staat en recht bij Vondel. Haarlem 1939.
**assen** — Het oudste wijsgeerig onderwijs te Leiden. Amsterdam 1941.
Pascal. Amsterdam 1941.
**Aalders** — Pascal als apologetisch prediker. Assen 1941.
**. Carp** — Uren met Spinoza. Baarn 1940.
**I. E. de Jong** — Spinoza en de Stoa. Leiden 1939.
**unfeld** — Leibniz en zijn monadenleer. Nijmegen 1941.
**. Bierens de Haan** — De levende gedachten van Leibniz. Den Haag 1942.
**. F. Smits** — Herders Humaniteitsphilosophie. Assen 1939.
**de Montequieu** — Perzische brieven, gekozen en vertaald door J. A. Sandfort. Amsterdam 1939.
**Iouwens Post** — Montesquieu en de Westersche geest. Den Haag 1941.
**. Bierens de Haan** — Hemsterhuis. Den Haag 1940.
**I. Streurman** — Uren met Goethe. Baarn 1939.
**. Bierens de Haan** — Uren met Schopenhauer. Baarn 1939.
**an Rhijn** — S. Kierkegaard. Een indruk van zijn leven en denken. Baarn 1941.
**I. Esser** — Uren met Kierkegaard. Baarn 1941.
**. C. van Dijk** — Perspectieven bij Kierkegaard. Amsterdam 1940.
**ierkegaard** — Weest daders van het Woord. Vert. R. Houwink. Den Haag 1939.
**. de Vogel** — Newman's gedachten over de rechtvaardiging. Wageningen 1939.
**eno** — Newman's leer over het menschelijke denken. Nijmegen 1939.
**. Baardman** — l'Oeuvre pédagogique d'Alex. Vinet. Groningen 1939.
**. Ten Bruggencate** — Uren met Hegel. Baarn 1942.
**. Snethlage** — De zin van het wereldgebeuren in het licht van het duitsch idealisme. Schagen 1941.
**onges** — Schleiermachers Anthropologie. Assen 1942.
**loemans** — Nietzsche. Den Haag 1939.
**Nietzsche** — Aldus sprak Zarathustra. Vert. Coenraads en Marsman. Amsterdam 1941.
**Boelaars** — De intentionaliteit der kennis bij E. Husserl. Nijmegen 1940.
**. Pos** — Uren met Bergson. Baarn 1940.
**Iouwens Post** — Bergson. De Philosophie der Intuitie. Den Haag 1940.
**. de Groot** — De beteekenis van A. H. de Hartog. Amsterdam 1940.
achten uit woord en geschrift van wijlen **A. H. de Hartog**. Amsterdam 1940.
**. van Ruler** — Kuypers idee eener christelijke cultuur. Nijkerk 1940.
**imburg** — De levende gedachten van Dostojewski. Den Haag 1941.

**J. Tielrooy** — De levende gedachten van M. Maeterlinck. Den Haag 1941.
**A. A. Haighton** — Dukdalf der persoonlijkheidsidee. Lodewijk van Deyssel a wijsgeer. Amsterdam 1941.
**N. Loeser** — Ortega y Gasset en de philosophie van het Leven. Den Haag 19
**R. van Brakell Buys** — De levende gedachten van Vivekananda. Den Haag 19
— Goden en menschen van Indie. Naarden 1940.
**J. J. L. Duyvendak** — Uren met Chineesche denkers. Baarn 1941.
**J. H. E. J. Hoogveld** — Keur uit de werken van Hoogveld. Groningen 1942.
**M. van Rhijn** — Gemeenschap en vereenzaming. Een studie over N. van Oost zee. Amsterdam 1940.
**M. P. Keyzer** — Vinet en Hollande. Wageningen 1941.
**J. M. van Veen** — Nathan Söderblom. Amsterdam 1940.

## PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK UND NATURPHILOSOPHIE

**Vraagstukken uit de natuurphilosophie.** Bijlage Studia Catholica. Nijmegen 19
**H. Groot** — Problemen der moderne natuurwetenschap, opgeloste en onop loste. Zutfen 1941.
**P. J. van Rhijn** — De continuiteit in den ontwikkelingsgang van het natu onderzoek. Groningen 1940.
**H. B. G. Casimir** — Waarneming, Theorie en Toepassing in de natuurkun Groningen 1939.
**Het causaliteitsprobleem.** Verslag van de 9e Vergadering der Vereeniging v Thomistische wijsbegeerte. Nijmegen 1942.
**R. Rosenfeld** — Ontwikkeling van de causaliteitsidee. Amsterdam 1942.
**H. J. Jordan** — De causale verklaring van het leven. Haar invloed op het go dienstig en wijsgeerig denken. Amsterdam 1940.
**J. H. Bavinck** — Het raadsel van het leven. 2. Aufl. Kampen 1940.
**M. J. Sirks** — Het leven ontsluierd. Utrecht 1942.
**J. A. Barge** — Het ras morphologisch, physiologisch en psychologisch schouwd. Den Haag 1939.
**R. van Ganse** — Ruimte en tijd. Den Haag 1939.
**H. Groot** — De geheimen van ruimte en tijd. Amsterdam 1940.
**P. Hoenen** — Philosophie der anorganische natuur. 2. Aufl. Nijmegen 1940.
**H. Groot** — De ziel der physica. Amsterdam 1942.
**Chr. Möller en Ebbe Rasmussen** — Atomen en andere kleine deeltjes. Vo woord Niels Bohr. Den Haag 1939.
**A. G. van Melsen** — Het wijsgeerig verleden der atoomtheorie. Amsterdam 19
**E. W. Beth** — Inleiding tot de wijsbegeerte der wiskunde 1940. 2. Aufl. 1942.
**E. Schuh** — Didactiek en methodiek van de wiskunde en de mechanika. D 1940.
**A. Heyting** — Untersuchungen über intuitionistische Algebra. Amsterdam 19
**J. H. Tummers** — De opbouw der meetkunde. Nijmegen - Utrecht 1941.

## ALLGEMEINE ANTHROPOLOGIE UND PSYCHOLOGIE

**Ariens Kappers** — Natuur en Geest. Amsterdam 1941.
**P. H. van der Gulden** — Homo patiens en Animal ideologicum. Assen 1940.
**W. H. Vermooten** — De mensch in de geografie. Assen 1941.
**P. van Schilfgaarde** — De mensch en zijn schaduw. Leiden 1941.
**J. J. Poortman** — Drei Vorträge über Philosophie und Parapsychologie. Lei 1939.
**G. Révész** — De menschelijke hand. Amsterdam 1941.
**J. J. Poortman** — Het Hegemonikon en zijn aandacht van den tweeden gra Assen 1939.
**W. Leendertz** — Rangorde van geestelijke waarden. Haarlem 1940.
**A. H. D. Mac Leod** — Geest en Stof. Den Haag 1939.
**J. P. Petersma** — De waarneming naar de werkelijkheidsleer van L. Kla Vlissingen 1940.

**M. J. Breukers** — De bijdrage van Ludwig Klages tot de algemeene psychologie. Roermond 1941.
**Kalma** — De mensch: een evolutiebeeld. Haarlem I: 1938; II: 1940; III: 1941.
**. Wijnaendts Francken** — Menschenkennis en levenswijsheid. Amsterdam 1940.
**alders** — Lot en Illusie. Amsterdam 1939.
**I. Streurman** — Rede en bezetenheid. Assen 1939.
**Y. Groenewegen** — Integratietypen. Assen 1941.
**I. van der Heyden** — De cultureele beteekenis der psychotechniek. Een sociaalpsychologische studie. Groningen 1941.
**Kriekemans** — Sociale psychologie. Grondbegrippen. Antwerpen 1941.
**. van Steeden** — Ziel en lichaam. Het mysterie van den mensch. Den Haag 1940.
**van Acker** — De beteekenis van den droom. Antwerpen 1941.
**le Snoo** — Het probleem der menschwording, gezien in het licht der vergelijkende verloskunde. Haarlem 1940.
**Vibaut** — De beteekenis der erfelijkheid voor de geneeskunde. Amsterdam 1940.
**Stokvis** — De beteekenis van de experimenteele psychologie in de geneeskunde. Lochem 1939.
**Ridderbos** — Schriftuurlijke Anthropologie? Aalten 1939.
**Oldewelt** — Wijsgeerige overdenkingen betreffende zielkunde en opvoeding. Amsterdam 1941.
**. ten Have** — Totaliteit, vorm, structuur. Grondproblemen van F. Kruegers totaliteitspsychologie. Groningen 1941.
**Voltring** — Massa-actie en massa-mentaliteit. Assen 1940.
**Buffinga c. s.** — Op occult gebied. Den Haag 1940.
**Kriekemans** — Het leven der verbeelding. Antwerpen 1940.
**. Keuchenius** — Bloed en mythe als levenswet. 2. Aufl. Amsterdam 1941.
**menschelijke handeling"** — Tien geestelijke voordrachten. Antwerpen 1940.
**S. E. Burgers** — Über die Embryologie der menschlichen Seele. Deventer 1940.
**. Nachenius** — Een en ander over ras. Den Haag 1941.
**V. Hylkema** — Ras en toekomst. Amsterdam 1941.

## PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE

**Romein** — Oorsprong, voortgang en toekomst van den Nederlandschen geest. Zeist 1940.
**. Bierens de Haan** — De zin der geschiedenis. Assen 1942.
**Huizinga** — Over vormverandering der geschiedenis. 2. Aufl. Amsterdam 1941.
- Wege der Kulturgeschichte. Studien. Amsterdam 1941.
- Neutraliteit en vrijheid, waarheid en beschaving. Haarlem 1939.

## PHILOSOPHIE DER SPRACHE

**. P. Stutterheim** — Het begrip Metafoor. Amsterdam 1941.
**L. Thieme** — Spraak, taal en rede: proeve eener entwikkeling van het taalbegrip. Bussum 1941.
**Révész** — Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache. Amsterdam 1941.
- Die Sprache. Amsterdam 1941.
**. Meyers** — Taal en Leven. Zutfen 1941.

## PHILOSOPHIE DER KUNST UND DES LEBENSSTILS

**Vansina** — Het wezen der kunst. Brugge 1941.
**e Bruyne** — Philosophie van de kunst. Nijmegen 1940.
- Het aesthetisch beleven. Antwerpen 1942.
**. Hoogewerff** — Verbeelding en voorstelling. Amsterdam 1939.
**Bartling** — De structuur van het kunstwerk. Prolegomena tot de kunstwaardeering. Amsterdam 1940.

**J. Huizinga** — Home Ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement in d cultuur. Haarlem 1939.
**U. van de Voorde** — De poetische inspiratie. Brussel 1942.
**C. Stuyver** — Psychologie en symboliek van Ibsens ouderdomsdramas. Assen 194
**A. Stubbe** — Het zien en genieten van schilderkunst. Antwerpen 1942.

## PHILOSOPHIE DER MORAL

**W. J. Aalders** — Handboek der ethiek. Amsterdam 1941.
— Het vraagstuk „natuurlijk - bovennatuurlijk" door moralisten bezien. Am sterdam 1939.
**J. Severijn** — Geschiedenis der ethiek. Kampen 1940.
**I. J. de Bussy** — De wetenschap der moraal. Amsterdam 1939.
**A. Janssen** — Leergang van bijzondere moraalphilosophie. I (2e Aufl.) Leuven 1942.
**H. van Oyen** — Logos en Ethos. Nijkerk 1942.
**C. F. Pauwels** — Deugdenleer. Utrecht 1941.
**L. Bender** — De kardinale deugden. Utrecht 1940.
**J. P. Verhaar** — Het probleem van het kwaad. Hilversum 1940.
**W. Banning** — Goed en kwaad naar Christelijk besef. Assen 1941.
**L. J. van Holk c. s.** — Maatschappelijke moraal in het vrijzinnig Christendom Zeist 1940.
**H. Faber** — De tien geboden. Proeve eener vrijzinnige geloofs-en zedeleer Lochem 1941.
**J. J. Poortman** — Van trouw en ontrouw, trouwen en vertrouwen. Assen 193
**W. J. de Haan** — Levensnood en levenskunst. Amsterdam 1941.
**A. Kriekemans** — De natuurlijke grondslagen van huwelijk en gezin. Ant werpen 1941.
**O. Dauwe** — Het hoofddoel van het huwelijk. Antwerpen 1941.
**J. Salsmans** — Het huwelijk. Dendermonde 1941.
**A. W. Hoegen** — Over den zin van het huwelijk. Een moraal-theologische stud 2. Aufl. Utrecht 1939.
**A. C. Drogendijk** — Man en vrouw voor en in het huwelijk. Kampen 1941.
**J. de Clerck** — De emancipatie der vrouw. Antwerpen 1939.

## PHILOSOPHIE DER WIRTSCHAFT

**H. W. C. Bordewijk** — Grondbeginselen der economie. Groningen 1939.
**D. C. van der Poel** — Economische Encyclopaedie. Utrecht 1940.
**P. D. Bruin** — Orde en wanorde in de economie. Den Haag 1940.
**J. Tinbergen** — Econometrie. Gorcum 1941.
**Z. W. Sneller** — De economische geschiedenis in hare betrekking tot econom en geschiedenis. Amsterdam 1939.
**A. Michielsen** — Het einde van de vrije economie. Antwerpen 1941.
**P. C. van Traa** — Theoretische Economie. Leiden 1939.
**K. van Slijkdrift** — Van Crisis naar Welvaart. Amsterdam 1940.

## PHLOSOPHIE DES RECHTS UND DER POLITIK

**J. van Kan** — Inleiding tot de rechtswetenschap. 6e Aufl. Haarlem 1942.
**J. H. P. Bellefroid** — Inleiding tot de rechtswetenschap in Nederland. 2. Au Nijmegen 1940.
**G. Grub** — Gerecht en Recht. Antwerpen 1939.
**S. K. de Waard** — Recht en rechtstoepassing. Groningen 1940.

**J. J. von Schmid** — Het denken over recht en staat in de negentiende eeu Haarlem 1939.
**J. B. A. Mekkes** — Proeve eener critische beschouwing van de ontwikkeling d humanistische rechtstaattheorien. Utrecht 1940.
**E. Bomen** — Volk en recht. Brugge 1941.

**'rijling** — De zin van het volkenrecht. Bussum (Waagreeks).
**. von Schmid** — Rechtsphilosophische en sociologische studien. Antwerpen 1939.
**V. M. Kortman** — Het rechtsphilosophisch begrip van het algemeen welzijn. Nijmegen 1941.
**. M. van der Ven** — Arbeid en recht.
**t Natuurrecht** — Verslag van de 7e vergadering der Ver. voor. Thomistische Wijsbegeerte. Nijmegen 1939.
**J. A. J. Duynstee** — Geschiedenis van het natuurrecht en de wijsbegeerte van het recht in Nederland. Amsterdam 1940.
**Kosters** — De leer van het natuurrecht en het positieve recht in Frankrijk. Amsterdam 1939.
**H. Rutgers** — De invloed van het Christendom op het romeinsche recht. Amsterdam 1940.
**. E. Buiskool** — Mogen wij straffen. Zwolle 1941.
**J. A. J. Duynstee** — Het wezen der vergelding. Nijmegen 1940.
**A. D. E. Carp** — Psychiatrie en wetgeving. Amsterdam 1941.
**van der Hoeven** en **W. P. J. Pompe** — Psychiater en criminoloog tegenover den misdadiger. Nijmegen 1941.
**. Hudig** — De criminaliteit der vrouw. Nijmegen 1940.

**. Ter Horst** — Mensch en maatschappij. Enschede 1939.
**J. Aalders** — Enkeling en maatschappij. Zeist 1939.
**Hollenberg** — De corporatieve organisatie der maatschappij. Antwerpen 1942.
**. J. Platenburg** — Maatschappelijke verhoudingen. Alphen 1940.
**Bierens de Haan** — Gemeenschap en maatschappij. Haarlem 1939.
**Ph. A. Tellegen** — Het wezen der gemeenschap. Roermond 1942.
**gelinus** — De grondslag voor een nieuwe gemeenschap naar de leer van Quadragesimo Anno. Utrecht 1940.
**Hoogveld** — Het wezen der volksgemeenschap. Brugge 1939.
**Romein** — Beschouwingen over het Nederlandsch volkskarakter. Leiden 1942.
**J. Reinders** – Het herstel van het Germaansche denken. Bussum (Waagreeks)
**Algra** — De Europeesche wedergeboorte. Bussum (Waagreeks)
**Goedewaagen** — Nationale Opvoeding. Bussum (Waagreeks).
— De kunst der volksvoorlichting. Den Haag 1941.

**Hollenberg** — De natuurlijke inrichting der samenleving als grondslag voor een nieuwe staatkundige, sociaal-economische orde. Heemstede 1941.
**R. Steinmetz** — Inleiding tot de sociologie. 2e Aufl. Haarlem 1942.
**J. Bouman** — Sociale opbouw. Amsterdam 1941.
— Sociologie. Begrippen en Problemen. Nijmegen 1940.
**Verwey** — De uitweg uit den socialen nood. Arnhem 1941.
**van der Woude** — Van Vassaliteit tot Souvereiniteit. Het europeesch groeiproces. Kortrijk 1941.
**van Warmelen** — De grenzen van het Macchiavellisme. Den Haag 1941.
**R. J. Brinkgreve** — Politiek en economie. Den Haag 1940.
**Huizinga** — Patriotisme en Nationalisme in de europeesche geschiedenis tot het einde der negentiende eeuw. Haarlem 1940.
**Lubberink** — De achtergrond van corporatisme, fascisme, nationaal-socialisme. Den Haag 1940.
**van den Burg** — Het nationaalsocialisme. Rotterdam 1940.
**van Genechten** — Nationaal socialistische levenshouding. Den Haag 1941.
**Cracco** — Inleiding tot de bevolkingsleer. Mechelen 1940.
**Goedewaagen** — Passer en Speer. Kultuurpolitieke redevoeringen. I. Teil 1941. II. Teil 1943.

## PHILOSOPHIE DER ERZIEHUNG

**J. Janssen** en **S. Visser** — Van Plato tot Decroly. Studieboek der historisch Paedagogiek. Purmerend 1941.

**P. F. van Overbeeke** — Hedendaagsch paedagogisch Réveil. Utrecht 1941.

**J. H. Gunning Wzn** — De studie der paedagogiek in Nederland gedurende jaren 1898 en 1938. Amsterdam 1939.

**H. J. de Vos** — Dialogen over opvoedingsproblemen. Brussel 1941.

**J. Waterink** — De school en de ouders. Delft 1941.

**D. Wiersma** — Voor paedagoog en huisarts. Onderling overleg ter verhooging van het geestelijk niveau. Arnhem 1939.

**J. Oosterkamp** — Paedagogen spreken. Den Haag 1939.

**J. de Roeck** — De biologische grondslagen van de opvoeding. Antwerpen 19

**G. Meima** — Sociale opvoeding. Hoenderloo 1941.

**P. Smeelen** — Waarde en doelstelling der lichamelijke opvoeding. Tilburg 19

**M. J. Langeveld** — Handelen en denken in de opvoeding. Groningen 1942.

**H. Nieuwenhuis** en **F. W. Prins** — De betekenis der denkpsychologie in verband met de onderwijsvernieuwing. Groningen 1941.

**H. Nieuwenhuis** — Een onderzoek naar de beteekenis der denkpsychologie vo de didactiek van de lagere school. Groningen 1939.

**M. J. Langeveld** — Over het opzettelijke en onwillekeurige in de opvoeding de opvoedkunde. Groningen 1939.

**H. van Tichelen** — Uit het verleden van onderwijs en opvoeding. Hoogstrat 1942.

**F. W. Prins** — Vernieuwingsvragen van onderwijs en opvoeding. Groningen 19

**E. A. D. A. Carp** en **R. Dellaert** — Het affectieve leven van het kind. Antwerp 1939.

**J. Waterink** — De opvoedbaarheid der kinderlijke intelligentie. Wagening 1939.

**J. Ligthart** — In de lente des levens. Groningen 1941.

**J. H. Gunning Wzn.** — Keur uit de werken van Gunning. Groningen 1940.

## PHILOSOPHIE DER RELIGION

**G. van der Leeuw** — L'homme primitif et la religion. Étude anthropologiq Paris 1940.

— Der Mensch und die Religion. Ein anthropologischer Versuch. Basel 19

— Het beeld Gods. Amsterdam 1939.

**P. van der Meer de Walcheren** — Menschen en God. I. Utrecht 1940.

**L. van der Zanden** — De mensch als beeld Gods. Kampen 1939.

**N. Luyten** — De schepping. Utrecht 1940.

**J. H. Bavinck c. s.** — Het geloof en zijn moeilijkheden. Wageningen 1940.

**K. Steur** — Onsterfelijkheid. Utrecht 1941.

**L. Boeke** — Problemen der onsterfelijkheid. Amsterdam 1941.

**J. W. Dunne** — De nieuwe onsterfelijkheid. Bewerkt door Y. Foppema. D Haag 1939.

**M. C. van Mourik Broekman** — Parapsychologie en Onsterfelijkheid. Den Ha 1940.

**K. H. E. de Jong** — Groote verkondigers van het voortbestaan. Den Haag 19

**F. B. J. Kuiper** — De goddelijke Moeder in de voorindische religie. Groning [19

**F. M. Th. Böhl** — Het Gilgamesj-epos. Amsterdam 1941.

**K. H. Miskotte** — Edda en Thora. Een vergelijking van germaansche en isra litische religie. Nijkerk 1939.

**Westerdorp Boerma** — Neen en ja. Ethisch-religieuze studien. Amsterdam 19

**A. van Deursen** — De heilandverwachting der volken. Kampen 1940.

**W. Banning** — Geloofsstrijd. Godsdienstige houding in dezen tijd. Zeist. 1940.

**H. Faber** — De leer van den Heiligen Geest. Arnhem 1940.

**H. W. Obbink** — Het heilige boek als godsdiensthistorisch verschijnsel. N kerk 1940.

. **Obbink** — Keur uit de verspreide geschriften van Obbink. Amsterdam [1939.
**Peerbolte** — Het mystieke streven. Den Haag 1940.
**Hondius** — Psychologie en Christendom. Deventer 1940.
**Tuinstra** — Psychologie en Evangelie. Een Mythe? Nijkerk 1941.
**D. R. Theesing** — Het statische en het dynamische in de Christelijke religie. Assen 1940.
**elinga** — Het wezen van het Christendom. Kampen 1940.
**Bleeker** — Het Christendom en de godsdiensten der aarde. Assen 1940.
**aemer** — Van godsdiensten en menschen. Nijkerk 1940.
**Vos** — Christelijk Humanisme in het licht der nieuwere wijsbegeerte. Assen 1939.
**Bolkestein** — Het Ik-Gij-schema in de nieuwere philosophie en theologie. Wangeningen 1941.
**der Spek** — De zielkundige achtergrond van hedendaagsch-religieus-geestelijke Bewegingen. Rotterdam 1938.
**der Meer de Walcheren** — Wereldgeschiedenis en christelijke moraal. Brugge 1940.
**A. Korff** — Christologie II. Nijkerk 1941.
**Berkouwer** — De strijd over het Roomsch Katholieke dogma. Kampen 1940.
**Berkouwer** — Barthianisme en Katholicisme. Kampen 1940.
**van Dalfsen** — Het inwaartsch licht bij de Quakers. Zeist 1940.
**Spier** — Inleiding tot de wijsbegeerte der wetsidee. — Aufl. Kampen 1940.
**stendorp Boerma** — De wetenschapsopvatting van den theoloog. Amsterdam 1939.

## LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE

**Pos** — De filosofie der wetenschappen. Arnhem 1940.
Wijsbegeerte, wetenschap en menschbeschouwing. Amsterdam 1939.
**Aalders c. s.** — Wegen der wetenschap. Groningen 1940.
**epherd** — De triomftocht der wetenschap. Vert. Foppema en Swanenburg. Den Haag 1940.
**ypers** — De grenzen van het denken. Den Haag 1939.
**mans** — Inleiding tot de logica en methodologie. Bewerkt en voltooid door W. A. Pannenborg. Leiden 1941.
**sing** — Logica als leer van zuivere rede: Inleiding. Bussum 1941.
**Beth** — Summulae Logicales. Groningen 1942.
**. Hartzfeld** — Het juk der logica in psychologie en typenleer. Bussum 1940.
**nenburg** — Gangbare dwalingen. Een pleidooi voor rusting denken in onrustige tijden. Den Haag 1941.
**. Brouwer c. s.** — Signifische dialogen. Utrecht 1939.
**alogie van het Zijn.** Verslag van de 8e Vergadering der Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte. Nijmegen 1942.

# DIE AUSSPRACHE

## WOLTERECK's PHILOSOPHIE DER LEBENDIGEN WIRKLICHKEIT

Von *Friedrich Kolbe, Berlin*

In der Neuen Folge der Kant-Studien Bd. 42, S. 296 ff. sind die beiden ersten Bände von Richard Woltereck**s** „Philosophie der lebendigen Wirklichkeit" besprochen worden, ein jeder Band für sich und im wesentlichen auch im Hinblick auf die besondere Bedeutung, welche beiden Bänden als Einzelerscheinung zukommt. Ihre gemeinschaftliche, übergreifende Bedeutung, die ihnen im Rahmen des geplanten Gesamtwerkes zukommt, mußte dabei in den Hintergrund treten. Insbesondere trifft das natürlich auf den von Max Clara, Leipzig, besprochenen ersten, naturwissenschaftlichen Band zu („Grundzüge einer allgemeinen Biologie"). Da der in Aussicht genommene dritte Band, der über den „Wertwillen in der lebendigen Natur und im Menschen" handeln soll, noch nicht erschienen ist, kann die philosophische Tragweite der voraufgegangenen Bände allerdings sowieso nicht voll überblickt werden. Aber es liegt auf der Hand, daß die Grundzüge einer allgemeinen Biologie, als Grundlage eines Werkes geschrieben, das sich selbst als Philosophie bezeichnet, an und für sich philosophische Ausblicke zeigen müssen, welche über die Grenzen der biologischen Fachwissenschaft hinausweisen. Selbstverständlich ist das in der Besprechung von Clara nicht übersehen worden, aber es ist schließlich unvermeidlich, daß ein naturwissenschaftlicher Beurteiler Grundzüge einer allgemeinen Biologie in erster Linie vom biologischen Standpunkt aus würdigt. Und wenn die philosophische Tragweite des Werks dabei nicht voll zur Geltung kommt, so ist das durchaus erklärlich.

Clara hebt hervor, daß das Buch der Fundierung der allgemeinen Biologie als einer Grundwissenschaft dienen will, welche die Organismen nicht mehr nur als materielle Gefüge und Getriebe, sondern ebenso sehr auch als Träger besonderer Wesensgesetze (Normen) und als erlebende Subjekte betrachtet und bewertet. Damit trifft er den wesentlichen Kern des Buches, nicht nur in seiner naturwissenschaftlichen, sondern auch in seiner philosophischen Bedeutung, aber das Philosophische doch nic[…]
voller Schärfe. Denn die Arbeit Wolt[…]
kennzeichnet die allgemeine Biologie nic[…]
als eine Grundwissenschaft, sondern al[…]
Grundwissenschaft schlechthin, deren je[…]
dere Wissenschaft sich bedienen muß, u[…]
eigenen Möglichkeiten voll ausnutzen zu k[…]

Es scheint uns nötig zu sein, den erst[…]
satz, auf dem die Grundzüge einer allge[…]
Biologie aufgebaut sind — und damit au[…]
Gesamtwerk —, auf seine philosophisch[…]
deutung hin einer ganz besonderen Wür[…]
zu unterziehen. Womit dann drittens zusa[…]
hängt, daß bei einer solchen Würdigung […]
Clara geltend gemachten Bedenken auch
von ihm selbst weitgehend zurückgestellt […]
könnten.

Die Bedeutung dieser drei Fragen für d[…]
senschaftliche Forschung und für unser […]
tes Geistesleben dürfte viel größer sein, […]
durch diesen Hinweis und die flüchtige […]
rung im folgenden zum Ausdruck kommen[…]
Diese Zeilen möchten darum auch nur de[…]
ins Rollen bringen, damit vielleicht spä[…]
berufenerer Feder eingehender Stellung […]
men werden kann. Darauf glauben wir […]
mehr hoffen zu dürfen, als die beiden […]
Woltereck**s** aus einer philos[…]
schen Besinnung geschri[…]
sind, wie sie auch die V[…]
fentlichungen im jüngsten […]
de der Kantstudien durch[…]
tet, so daß Woltereck in seinem phil[…]
schen Denken gewiß kein Außenseiter is[…]

In dem ersten Ansatz seiner allgemein[…]
logie stellt er die Frage nach […]
subjektiven Erleben an den […]
seiner Lebensforschung. Und wir könn[…]
voll beipflichten, wenn er sagt, „daß […]
dann, wenn diese Frage ein[…]
maßen geklärt ist, die we[…]
Frage sinnvoll wird, we[…]
die objektiven Grundvorg[…]
im Lebendigen sind". Warum […]
ist, das ergibt sich aus den Ausführunge[…]
terecks, das ergibt sich schon aus den […]
legenden Ausführungen des ersten Ha[…]
seiner allgemeinen Biologie zwingend.

„Erleben ist nicht nur das Phänomen[…]
von Innen gesehen, sondern auch der V[…]
in dem jedes Erkennen von Wirklichke[…]

lso auch das Erkennen der objektiven irklichkeit). Das erlebende Subjekt ist t das eigene Ich. Von ihm muß man eswegen ausgehen, weil es das Einzige en Vorhandensein und dessen Sosein als s Subjekt des Erlebens, Empfindens, ens, Formulierens, Zweifelns usw. wir ftiger Weise) niemals in Zweifel ziehen Im Verhältnis zu diesem unseren Ich e anderen Lebewesen, einschließlich der Menschen, Objekte und zunächst auch ne zu erfassen. Aber a l l e L e b e w e - .l l e O r g a n i s m e n, s i n d a u c h k t e m i t e i g e n e m E r l e b e n. 1 Ich ist auch dieses subjektive, aber für ost nicht eigene Erleben natürlich auch bjektives, das es zu erforschen sucht, wie ndere Objektive auch. Aber gerade von nicht eigenen subjektiven Wesensseite wir uns durch unsere objektive Beobach- d unsere, auf diese allein aufgebaute, Schlußfolgerung eine nur sehr unvoll- e und vom Irrtum durchwitterte Vorstel- chen. Was wir auf diese Weise über das der anderen Subjekte erfahren, ist ja etwas Indirektes; selbst dann, wenn die Subjekte uns, wie unsere Mitmenschen, ng darüber machen können. D e n n u b j e k t i v e E r l e b e n i s t e i n e r V o r g a n g, d e r a l s e i n e r n u r v o n i n n e n h e r b e u r- w e r d e n k a n n. Hier liegt die igkeit, aber Woltereck überwindet sie, r in seinen Grundzügen einer allgemeinen nachweist, wie wir uns fremdes Erleben enen Erleben aus durch Beachtung der en erschließen können; wie das mensch- h von dem sich selbst erlebenden und auch nur beschränkt) sich selbst erken- Bewußtsein aus die analogen Erschei- anderer Organismen verwenden kann, diesem Wege auch ihrem subjektiven Er- äher zu kommen.

gerade an diesem Punkte setzt Clara mit gativen Teil seiner Kritik an, indem er elt, daß in der Darstellung Wolterecks nalogien nur allzuleicht Wesensgleich- geworden sind". Leider führt er keine e an. Das ist um so mehr zu bedauern, solche Beispiele nicht aufgefallen sind, er andererseits glauben verstehen zu warum Clara der neuen Methode mit en begegnet. Wolterecks wissenschaft- urchbruch bedeutet ja zweifellos eine — ich nur teilweise — Abkehr von der me- schen, materiell-kausalen Forschungs- e, der ein großer Teil unserer Naturfor- och streng verhaftet ist. Und man kann ein solches Mißtrauen der schulmäßig vorgehenden Wissenschaft um so eher verstehen, als ja gerade die mechanistische Forschungsmethode ganz außerordentliche und für das praktische Leben bedeutsame Erfolge zu verzeichnen hat, so daß es gewiß mißlich ist, ihren sicheren Boden o h n e N o t zu verlassen.

Aber dennoch ist das Mißtrauen in diesem Fall nicht berechtigt. Denn Woltereck hat keinen leichtfertigen Sprung ins Ungewisse getan und ist zu der Methode, die er vor den Augen der Wissenschaft ausbreitet, an der Hand eines gewichtigen Tatsachenmaterials mit Naturnotwendigkeit hingeführt worden. Seine Gedankenentwicklung, die schließlich zur Konzeption seines naturwissenschaftlich-philosophischen Vorhabens geführt hat, ist — wie wir in der Einleitung des ersten Bandes von ihm selbst erfahren — durch eine nur schrittweise und unfreiwillig erfolgte Abkehr von dem mechanistischen Standpunkt gekennzeichnet. Ja, er ist als Forscher diesem Standpunkt nach wie vor so sehr verhaftet, daß er sein Bedauern, ihn verlassen zu müssen, immer wieder zum Ausdruck bringt. Nur das Versagen der a u s s c h l i e ß l i c h materiell - kausalen Betrachtungs- und Forschungsweise hat ihn dahin gebracht, sich in seiner im besten Sinne naturphilosophischen Besinnung von ihr abzusetzen. Aber nur von ihrer Ausschließlichkeit natürlich, denn die Besinnung Wolterecks bedeutet eine W e n d u n g z u r W e i s h e i t. Und die Weisheit kann der Wissenschaft nicht entraten, aber sie überhöht sie, womit sie es versteht, alle der Wissenschaft möglichen Wege auch ihrerseits zu nutzen.

Und wir können, wenn wir auch nur die Grundzüge einer allgemeinen Biologie, so wie Woltereck uns dies Buch als Einzelgabe geschenkt hat, auf uns wirken lassen, klar erkennen, daß es gerade die virtuose Verknüpfung seiner auf der Analogie beruhenden Schlußfolgerungen mit der bis zur letzten Möglichkeit ausgenutzten materiell - kausalen Forschungsmethode ist, welche dem Buch seine besondere Note verleiht. Und nicht nur seine besondere Note, sondern auch seinen wissenschaftlichen Wert. Es ist wirklich nicht so, daß in der Darstellung aus Analogien Wesensgleichheiten geworden sind, wie Clara meint. Nur den g e m e i n - s a m e n W e s e n s g r u n d erschließt Woltereck auf dem Wege über die Analogien. Seine Kunst offenbart sich darin, daß es ihm gelingt, „vom Erleben des menschlichen Ich auch das Erleben einfacherer Subjekte analogiehaft zu erfassen". Das bedeutet allerdings, daß er nicht beim Registrieren von Ähnlichkeiten stehen bleibt, sondern begreift, wie sich uns das Wesen der gesamten lebendigen Welt durch a n a -

logiehafte Verknüpfung mit der Welt des eigenen Erlebens auch in ihrer Objektivität viel tiefer enthüllt, als das ohne dem möglich wäre. Indem er durch die Analogie angeregt erkennt, was der beiderseitigen Ähnlichkeit gemeinsamer Wesensgrund ist, um dann die beiderseitige Verschiedenheit desto klarer unterscheiden und herausarbeiten zu können.

Immer wird das Genie am besten durch Vermittlung des Genies erkannt; und so können wir auch hier das Geniale bei Woltereck klar erkennen, wenn wir es an den Maßstäben messen, die Nietzsche uns in die Hand gegeben hat. Die Geburt der Tragödie ist es, in der wir diese Maßstäbe finden. Tief leuchtet Nietzsche in diesem Jugendwerk, das uns doch schon den ganzen Umfang seiner Schau erkennen läßt, in die Problematik der Wissenschaft hinein. In seinem „Versuch einer Selbstkritik", die Geburt der Tragödie nachträglich überblickend, stellt er fest, daß das Problem der Wissenschaft nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden kann. Wie er dies Problem aber glaubt meistern zu können, das erfahren wir, wenn er im Anschluß hieran von der Aufgabe spricht, die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens. Wobei er nicht irgendwelches Artistenkünstlertum im Auge hat, sondern die Kunst „im bereits metaphysischen, weitesten und tiefsten Sinne" meint[1]. Indem er sich an diese Aufgabe „in jenem verwegenen Buch zum ersten Male heranwagt", geht er aus von der ahnungsvollen Frage: „Vielleicht gibt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein notwendiges Korrelativum und Supplement der Wissenschaft[2]?"; um dann den unerschütterlichen (wissenschaftlichen) Glauben, daß „das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche" eine „tiefsinnige Wahnvorstellung" zu nennen[3] und ihn dadurch in seiner Fragwürdigkeit zu kennzeichnen. Wobei er aber nicht vergißt, der Forschungsmethode der Wissenschaft gleichzeitig als einer naturbedingten Notwendigkeit gerecht zu werden, indem er fortfährt: „Dieser erhabene metaphysische Wahn ist als Instinkt der Wissenschaft beigegeben und führt sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen, an denen [...] Kunst umschlagen muß: *auf welch[...] eigentlich bei diesem Mechanismus [...] gesehen ist*"[4]. Um dann weiterhin erläu[...] hinzuzufügen, „. . . die Peripherie des [...]ses der Wissenschaft hat unendlich [...] Punkte, und während noch gar nicht[...] zusehen ist, wie jemals der Kreis völlig [...] gemessen werden könnte, so trifft doch [...] edle und begabte Mensch . . . unvermeidlich [...] solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er i[...] Unaufhellbare starrt. Wenn er hier zu s[...] Schrecken sieht, wie die Logik sich an [...] Grenzen um sich selbst ringelt und endlich [...] in den Schwanz beißt, — da bricht die [...] Form der Erscheinung durch, die [...]gische Erkenntnis, die, um nu[...] tragen zu werden, als Schutz und Heilmitt[...] Kunst braucht[5]".

Diese Grenze nun hat auch Woltereck b[...] ner wissenschaftlichen Spezialarbeit z. [...] den Kleinkrebsen unserer Seen erreicht, [...] uns in der Einleitung zu seiner allgemeinen [...]logie berichtet. Es heißt dort: „Je tiefer [...] (d. h. er und seine Mitarbeiter) in ihr G[...] und Getriebe eindrangen, als um so unzure[...] der erwies sich die ausschließlich [...]teriell-kausale Betrachtungs- und Forsch[...]weise, mit der wir begonnen hatten!" Nu[...] bei ihm die Wissenschaft an dieser Grenze [...] nicht absolut in Kunst umschlägt! Wohl [...] auch er zu seinem Schrecken, dem er [...] genug Ausdruck verleiht, „wie die Logi[...] mechanistischen Wissenschaft sich an [...] Grenze um sich selber ringelt", aber es ist [...] nicht „die tragische Erkenntnis, die, um n[...] tragen zu werden, als Schutz und Heilmit[...] Kunst braucht", welche nun bei ihm [...]bricht! Unsere Zeit ist der Wissenschaft [...] verhaftet, als daß sie so schnell von ihr [...] könnte. So ringt Woltereck auch an [...] Stelle, wo ihm das scheinbar „Unaufhel[...] anfängt den Weg zu verdunkeln, weiter d[...] wissenschaftlich arbeiten zu können. Al[...] steckt darum den Kopf nicht in den San[...] lügt weder sich noch anderen vor, daß di[...]chanistische Methode ausreiche, wo sie ta[...]lich nicht mehr ausreicht. Davor bewah[...] sein wissenschaftliches Verantwortungsg[...] Und so wird er, wie so mancher verantwor[...] bewußte Wissenschaftler vor ihm, mit W[...] belohnt, die in ihm ein künstlerisches Ver[...]nis wachruft. Damit tritt auch bei ih[...] Kunst in ihre Rechte und hier wahrhaft in [...] bereits metaphysischen, weistesten und ti[...]

[1] Friedrich Nietzsche: „Die Geburt der Tragödie". Kröners Taschenausgabe, Band 70, Kap. 15, S. 125.

[2] Nietzsche, ebda., Kap. 14, S. 125. — Sperr. vom Verfasser.

[3] Nietzsche, ebda., Kap. 15, S. 128. — Sperr. vom Verfasser.

[4] Nietzsche, ebda., Kap. 15, S. 128. — [...] vom Verfasser, Kursiv von Nietzsche ge[...]

[5] Nietzsche, ebda., Kap. 15. S. 130.

als ein notwendiges Korrelativum und
ment der Wissenschaft dienend. Nun ver-
Voltereck, durch sein besonderes künstleri-
Ingenium in seiner Blickweite geschärft
rweitert, in künstlerischer Handhabung
rischer Ähnlichkeiten über die Grenzen
zukommen, die dem ausschließ-
materiell-kausalen Forscher gezogen sind,
3 er dann wieder innerhalb der mit dem
gerten Radius gezogenen erweiterten
renzen das neu Begreifbare exakt zu er-
en vermag.
tereck begreift, daß das eigene subjektive
n des Ichs und das subjektive Erleben der
n Organismen nur verschiedene Aus-
ein und derselben Lebendigkeit sind;
Lebendigkeit daher das allein Vermit-
der Analogie beider ist[6]. Indem er, am
ligsten arbeitend, mit intuitiv künstleri-
Empfinden das Chrakteristische der Ana-
rfaßt, erfaßt er gleichzeitig auch Charak-
ka des lebendigen Werdens, die sich ihm
rtgang seiner Forschung immer deutlicher
len. Und trotzdem Woltereck uns in der
ung zu seiner allgemeinen Biologie die
lige historische Entwicklung seiner un-
ligen Erleuchtung schildert, so geschieht
les in seinem Werk selbst doch ohne jede
ung, wie aus einer einmaligen intuitiven
oe. Seine Darstellung ist gewissermaßen
eredte Illustration zu der Vision Nietz-
welche diesen fragen läßt: „Wird das
das Dasein gebreitete Netz
Kunst, sei es auch unter dem
en der Religion oder der
senschaft, immer fester und zarter
nten werden?[7]?". Sie erweist sich als ein
ieses unter dem Namen der Wissenschaft
und zarter geflochtenen Netzes der Kunst!
n man wohl sagen, wenn man mit Nietz-
nnerhalb der dem Leben dienenden Weis-
der Kunst die beherrschende Rolle ein-
! Wer dagegen von der Wissenschaft
t und ihr sein Leben geweiht hat, mag
von einem über unser Dasein gebreiteten
ler Wissenschaft sprechen! Aber auch er
nerkennen müssen, daß dieses Netz nur
fest und zart genug geflochten werden
wenn ein künstlerisches Ingenium mit am
ist. Die Krone der Erkenntnis ist ja doch
l der Weisheit vorbehalten, deren hilf-
Dienerinnen sie alle drei sind, Wissen-
, Kunst und Religion. Von welchem Stand-
aus die einzelnen Menschen, Völker und

l. hierzu die Ausführungen Schopenhauers
lie Analogie von Natur und Musik (Welt
lle und Vorstellung, I, S. 309).
etzsche, ebda., S. 131. — Sperr. v. Verf.

Zeiten am besten zur Weisheit vorzudringen vermögen, das ist dann Sache ihrer Sonderbegnadung und Sonderbegabung.

Damit begreifen wir das Vorrecht der Philosophie, die ja nichts ist als sich hingebende Liebe zur Weisheit. Und darum hat wohl die abendländische Philosophie auf Grund dieser Liebe die Erkenntnis, zu der Woltereck jetzt als biologischer Forscher durchgedrungen ist, früher gewonnen, als die Naturwissenschaften das vermochten.

Den langen Weg der voraufgegangenen Abwendung eben dieser Philosophie von der altgriechischen Weisheit, der schon mit Sokrates beginnt, überblicken wir wohl am besten, wenn wir uns hingebungsvoll in Nietzsches „Geburt der Tragödie" versenken und das Fragment „Wissenschaft und Weisheit im Kampfe[8]" mit heranziehen. Wir begreifen dann auch wohl, daß dieser Weg der Abwendung als ein Weg des uns auferlegten Schicksals notwendiger Weise beschritten werden mußte und — daß auch er uns dazu verhilft, die Entwicklung des Lebendigen deutlicher kennen zu lernen. — Wie dabei schließlich die Weisheit mit Descartes zu erliegen schien und wie der italienische Philosoph Vico als erster gegen den cartesianischen Grundirrtum auftrat, das schildert übrigens Ernesto Grassi in seinem aufschlußreichen Artikel vom Wahren und Wahrscheinlichen bei Vico (Bd. 42, S. 48 ff. der Kant-Studien). „Descartes", heißt es da, „sucht eine objektive Methode, die zum Wahren führt. Vico dagegen ist sich bewußt, daß es keine an sich objektive Methode gibt. Nicht die Methode liefert die Garantie der Objektivität. sondern erst das Ziel; und die rational faßliche Wahrheit ist nicht das Ziel aller Methode". Ferner: „Dem Ideal des Wissenden wird das Ideal des Weisen entgegengesetzt." Und schließlich: „Das Ideal des Wissens — scientia — trennt sich vom Ideal der Weisheit — sapientia — und ordnet sich diesem als eines seiner Teile unter." Damit ist die Weisheit schon durch Vico grundsätzlich wieder in alle ihre Würden eingesetzt; aber erst mit Kant erlangt dieser Grundsatz in der Philosophie allgemeinere Anerkennung, so daß Ferdinand Weinhandl heute sagen kann[9]: „Es gehört zu den nicht mehr zu erschütternden Ergebnissen des

8 = Aphorismen aus dem Nachlaß, aus dem Jahre 1875. In dem gleichen Band 70 der Taschenausgabe, S. 341 ff.

9 Kant-Studien, Band 42, S. 127: „Die gestaltanalytische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Goethe und Kant".

Kantischen Philosophierens, daß **jede**, auch die scheinbar unanschaulichste **Charakteristik von Dingen und Vorgängen der Außenwelt an die Sinnenwelt und mit ihr an das menschliche Bewußtsein gebunden ist.**"

Und dennoch wissen wir ja, daß diese Konsequenz des Kantischen Gedankengebäudes sich insbesondere auf dem Gebiet der Naturwissenschaften bis auf heute und diesen Tag noch nicht bis zur **Allgemeingültigkeit** durchgesetzt hat, obgleich sie für das menschliche Denken, sobald es die ihm eigentümlichen, ihm durch die Natur verliehenen Möglichkeiten voll ausnutzt, unvermeidbar ist. Eben wegen jenes instinktiven Glaubens der Wissenschaft an die Unfehlbarkeit ihrer mechanistischen Forschungsmethode. So daß gerade erst nach der Umkehr unserer modernen Philosophie sich jener unheilvolle Dualismus voll entwickelte, der sich als eine schier unüberbrückbare Kluft nicht nur zwischen Natur- und Geisteswissenschaften auftat, sondern auch eine jede Wisenschaftsgruppe, ja sogar eine jede Einzelwissenschaft in sich zwiespältig machte.

Nun konnten wir als Philosophen, als liebende Diener der Weisheit wohl schon seit langem nicht mehr daran zweifeln, daß dieser Zwiespalt unseres Denkens schließlich überwunden werden würde und daß dabei — gerade in unserem wissenschaftlichen Zeitalter — die Erkenntnis der Wirklichkeit über eine jede Wahnvorstellung siegen mußte, auch wenn diese als ein Attribut der Wissenschaft auftrat. Trotzdem war und blieb dieser Dualismus bis in die Jetztzeit hinein eine Notwendigkeit unseres Gesamtdenkens, zumal ja die mechanistisch forschende Wissenschaft, dieses echte Kind der cartesianischen Überzeugung, erst nach Kant ihren atembeklemmenden Siegeszug angetreten hat. Aber nun, angesichts der alles Lebendige gefährdenden Errungenschaften der Technik, lechzt der Mensch danach, ein Mittel zu finden, womit er sich wieder von seinen sich selbst geschmiedeten Fesseln befreie, und wäre es auch nur erst in theoretischer Möglichkeit. Darum ist es eine Naturnotwendigkeit, daß sich schon seit längerer Zeit führende

Naturwissenschaftler in immer steigender A
zahl und mit immer steigender Ernsthaftigk
der Philosophie zuwenden. Wobei diese r
ihrem gegenwärtigen Streben nach ganzhe
licher Weltbetrachtung ihnen ihrerseits e
gegenkommt.

Mit Woltereck endlich hat die Naturwiss
schaft jetzt einen Weg gefunden, um den z
störenden Dualismus in der Idee zu überwind
ohne damit ihre erprobten Methoden aufge
zu müssen. Von konkreten Tatsachen ausgehe
hat sie ihn gefunden und stellt damit die V
bindung zu der reinen Erkenntnis Kants h
So wird der Kreis ganzheitlicher Weisheit v
der Seite her geschlossen, von der aus das
der gegenwärtigen Zeit beherrschender Wiss
schaftlichkeit wohl allein möglich war. U
fortan wird auch die naturwissenschaftl
Forschung bis in ihre spezial-wissenschaftlich
Sondergebiete hinein in viel größerem Umfa
als das jetzt schon der Fall ist und **ga**
**grundsätzlich** nicht mehr nur dem W
sen allein dienen, sondern auch der Weish
nicht mehr nur den materiellen Bedürfnissen
täglichen Lebens, sondern auch dem seeli
und geistig gehobenen Leben in all seiner Ti
In ihrer weisheitsvollen Beschränkung gewi
die Naturwissenschaft nicht nur eine erweite
Peripherie des fortan wissenschaftlich Erfors
baren, als Biologie und Anthropologie wird
auch zur Grundlage aller Geisteswissenschaft

So geben uns schon die ersten beiden Bä
von Wolterecks Philosophie der lebendigen W
lichkeit eine Vorstellung von der weitgreifen
Bedeutung seines Werks. **Der Wertwi**
**in der lebendigen Natur und**
**Menschen** leuchtet dabei vor unseren Au
auf **als der metaphysische Wil**
**der zur Macht drängt.** Nicht nur
abstrakte Möglichkeit unseres Denkens, sond
als **wirkender Werdegrund d**
**gesamten lebendigen Lebens.**
konkretisiert Woltereck die metaphysi
Ahnung Nietzsches. Und wir sehen dem
schließenden dritten Bande des Werks
freudiger Erwartung entgegen.

# BESPRECHUNGEN

Reidemeister: Das System des …ristoteles. Leipzig und Berlin: Ver…ag Teubner 1943. 20 Seiten. gr.8° = Ham…urger Mathematische Einzelschriften. Heft …7/1943.

…r Verfasser hat sich nicht die Aufgabe ge…, das ganze philosophische System des …oteles auf 20 Seiten zu behandeln, er be…nkt sich auf die Naturphilosophie und ihre …physische Grundlegung, wie sie in der Phy…nd Metaphysik des Aristoteles uns entgegen… Einem wichtigen Ergebnis seines Nach…ens über diese Zusammenhänge wird man …dingt zustimmen müssen, wenn er schreibt: … Aristotelische Physik ist eine Ontologie …Wirklichen. Daß sie auf Erfahrung be…tut ihrer philosophischen Würde keinen …uch,und die Metaphysik mischt sich nicht …Vorschriften in ihr Geschäft, vielmehr ver…gt und ergänzt sie dasselbe" (S. 5). „Ich …re daraus, daß sich ein Bild von der Meta…ik und der Beziehung des Aristotelischen … des Platonischen Systems nur gewinnen … wenn zuvor der Gehalt der Physik . . . …irt ist" (S. 6). Da er sich durch Hans von …m: „Die Entstehung der Gotteslehre des Ari…les" (Wiener Sitzungsberichte 1931, 212, 5) …n hat überzeugen lassen, daß Met. Λ Phy…VIII voraussetzt, so folgert er mit Recht, … dieses Metaphysikbuch später anzusetzen …als Werner Jaeger annahm. Man sollte nun …rten, daß R., der doch die enge Verbindung …Gedankengutes von Metaphysik und Physik …nnt hat, nun auch endlich die Folgerung …, daß die Excerpte aus Metaphysik und Phy… die im K der Metaphysik vorliegen, einzig … allein von Aristoteles selbst zusammen…ellt sein können und als Einleitung für Met. …gedacht sind. Aber das wagt er noch nicht, …leibt dabei, daß die Metaphysikauszüge der …etaphysik entlehnt sind, und über die Aus… aus der Physik äußert er sich gar nicht.

…i der Beschränktheit des Raumes konnte …emeister natürlich auf philologische Pro…e nicht eingehen. Aber auch seine Aus…ungen zur Sache, zur Bewegungslehre, Kos…gie, zu Ort, Zeit und Stetigkeit sind so zu…mengedrängt, daß sie im allgemeinen nur …tehen wird, wer in der aristotelischen Phy…zu Hause ist. Die Belegstellen sind überall angeführt außer bei zwei nicht unwichtigen Punkten, bei denen dies auch schwerlich möglich gewesen wäre, bei der Urmaterie und bei dem Verhältnis der Mathematik zur physischen Wirklichkeit. Wo gibt es bei Aristoteles „eine des Genauen fähige Urmaterie" (S. 17)? Die Urmaterie taucht überhaupt erst in späteren Teilen der physikalischen Schriften auf, besonders im vierten Buche de caelo, das ja nach dem Buch VIII der Physik geschrieben sein muß. Und worauf will Reidemeister den folgenden Satz gründen: „Die mathematischen Figuren sind wirklich, insofern sie an wirklichen Dingen vorkommen, aber der Mathematiker ist auf diese Wirklichkeiten nicht angewiesen, er betrachtet die räumlichen Eigenschaften der Möglichkeit nach" (S. 17)? Es ist gerade wichtig, daß Aristoteles seine Potenzlehre auf das Verhältnis von Mathematik und Dingen eben nicht anwendet. Dagegen vermißt man bei Reidemeister ein Eingehen auf die ὕλη νοητή Met. Z, 10 und auf die scharfsinnigen Ausführungen über die Grundlagen der Mathematik im ersten Buch der zweiten Analytik.

Verdienstvoll ist sicherlich der energische Hinweis darauf, daß die Gegnerschaft des Aristoteles gegen Platons Ideenlehre nicht auf den Argumenten beruht, die er dagegen vorbringt, sondern auf dem leidenschaftlichen Interesse an der Naturerkenntnis „Bewegung ist erkennbar" (S. 19).

*Paul Gohlke, Berlin.*

Jacob Böhme: Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, herausgegeben von August Faust. Band III: Vom Dreyfachen Leben des Menschen (1620), Viertzig Fragen von der Seelen (1620). — Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag 1942. 34, 344, 187 S. 8°.

Schon im Winter 1942/43 hatte August Faust die Arbeit an dem neuen Band der Faksimile-Ausgabe der Werke Böhmes abgeschlossen, aber erst im Juni dieses Jahres konnte der Band erscheinen, da sich die Druck- und Bindearbeiten infolge der Kriegsverhältnisse verzögerten. Dieser dritte Band der Sämtlichen Schriften Böhmes, der zweite in der Reihenfolge des Erscheinens, enthält die Schriften Vom Dreyfachen Leben des Menschen (1620), Viertzig Fragen von der Seelen (1620) und deren Supplement Das

Umgewandte Auge (1620) sowie eine ausführliche Einleitung des Herausgebers. Der im photochemischen Verfahren hergestellte Text ist klar und in ziemlich gleichmäßiger Druckstärke herausgekommen; ein breiterer Rand, als ihn das Original besitzt, erleichtert dem Auge und der Hand die Benutzung. Vorzüglich sind die vier Tafeln wiedergegeben, zwei Titelkupfer und zwei schematische Figuren; auch die letzteren mit Recht nach der Ausgabe von 1682, da sie in den späteren Ausgaben unvollkommen dargeboten werden. In der Einleitung legt Faust eingehend dar, wiefern die Schriften dieses Bandes mit der des vorigen, der Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens (1619), zusammengehören. Es ist das Schrifttum aus Jacob Böhmes sogenannter zweiter Periode, die durch die Bezugnahme seines Philosophierens auf den Menschen gekennzeichnet ist. Zwar tritt der „psychologische" und „anthropologische" Gesichtspunkt jetzt erst ausdrücklich hervor, während er in dem Werk von 1619 noch in „kosmologische" und „theologische" Gedankengänge eingebettet ist. Andrerseits warnt Faust davor, diese Schaffensperiode Böhmes zu scharf von der folgenden zu trennen, die mit der Schrift Von der Menschwerdung Jesu Christi (1620) beginnt. Denn „trotz aller Zusammengehörigkeit der drei Schriften, die man zu Jacob Böhmes zweiter Periode rechnet, kann man in den Jahren 1619/1620 immerhin eine Fortentwicklung, wenn auch noch keine entscheidende Umbildung seiner Hauptgedanken feststellen". Der Nachweis, daß Böhme selbst die bisher abgedruckten Werke als zusammengehörig ansieht, sowie die Erörterung der Frage nach der chronologischen Einordnung der Schriften des vorliegenden Bandes gibt Faust Gelegenheit, Böhmes Äußerungen über diese Schriften heranzuziehen, so daß man sie hier bequem zusammengestellt findet. Nach einem Überblick über die handschriftlichen Grundlagen des Textes — er beruht auf einer Reihe mehr oder weniger korrekter Abschriften — schließt Faust mit Erläuterungen zu den Tafeln, die feinsinnige und aufschlußreiche Beobachtungen enthalten, z. B. über den scheinbaren Widerspruch der Darstellung des „Rades der Geburt" mit dem astronomischen Weltbild Böhmes oder über die Anregungen, die von der Verteilung von Licht und Dunkel in den Titelkupfern der Böhmeausgaben, mehr aber noch von Böhmes Farbenlehre auf den Maler Philipp Otto Runge ausgingen. Man darf dem Herausgeber und dem Verlag für die Erstellung des neuen Bandes dankbar sein und ihnen und der Wissenschaft den ungehinderten Fortgang der Ausgabe wünschen.

*Werner Buddecke, Göttingen.*

**L. C. Richter:** René Descartes. Dia[...]loge mit deutschen Denker[...] Hamburg: Hoffmann & Campe 1942. 96 [...] = Geistiges Europa, Bücher über geistig[...] Beziehungen europäischer Nationen. Herau[...]gegeben von A. E. Brinkmann.

**Max Bense:** Sören Kierkegaard. Le[...]ben im Geist. Hamburg: Hoffman[...] & Campe 1942. 91 S. = Geistiges Europ[...] Bücher über geistige Beziehungen europä[...]scher Nationen. Hrsg. von A. E. Brinkman[...]

Richter versucht, Descartes' philosophisch[...] Erkenntnisse in ihrer Einmaligkeit und Auswi[...]kung auf das deutsche Geistesleben aufzuzeige[...] Er beschreitet hierzu den Weg des Dialoges u[...] weist cartesische Gedankengänge als Antipode[...] deutschen Philosophierens auf, indem er das ra[...]tionalistische Moment des cogito ergo sum sow[...] die letzte Fundierung in Gott (als deus ex ma[...]china) in seiner dualistischen Formung v[...] Glauben und Wissen, Körper und Seele aufzei[...] und zur metaphysischen Zwecksetzung, der d[...] Welt eine lebendige Einheit in der Form ein[...] ewigen metaphysischen Idee (wie Verfasser m[...] Lotze sagt) ist, in Gegensatz bringt. Im einze[...]nen erhärtet Richter diese Position durch Zita[...] von Descartes sowie Leibniz, Hamann, Herde[...] Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Lotze, Eucke[...] und anderen.

Die Darstellung Richters, der von der pre[...]ßischen Akademie der Wissenschaften mit d[...] Herausgabe der Werke Leibniz' betraut is[...] geht von dem Leibnizschen Satz aus, daß [...] Descartes nicht gelungen sei, die physische u[...] metaphysische Denkweise zu vereinen. Er ste[...] Descartes als einen Rationalisten dar, der [...] cogito ergo sum zur spezifischen Wurz[...] der eigenen Erkenntnis vorgestoßen ist.

Man kann sich dieser Sicht wohl im groß[...] und ganzen anschließen; dennoch erhebt si[...] die Frage, warum Verfasser nicht über d[...] cogito zum sum cogitans — der we[...]sentlicheren Formulierung — vorgestoßen ist, [...] ja in ihr das Denken über die ratio hinaus[...]geht, indem es die modi cogitandi [...] ihrer ganzen Weite mitumfaßt. Zudem ist d[...] cartesische Begriff des reminisci im De[...]ken nicht genügend herausgestellt; dieses plat[...]nische Moment der anamnesis weist ab[...] über das nur rationalistische Prinzip ins Gebi[...] des reinen Verstandes Kantischer Position, w[...] sich gerade am cartesischen „ad arbi[...]rium" zeigt, einem Begriff, der die Spontan[...]tät des Denkens ankündigt, dessen Erkenntnis[...] nicht vom Subjekt willkürlich erzeugt werde[...] sondern „nec a me dependent". De[...]cartes offenbart sich hier letzten Endes als n[...]

lige Station auf dem Wege zur modernen
enntnistheorie; er ist — um ein Wort Hegels
ebrauchen — „in der Tat der wahrhafte An-
er der modernen Philosophie . . . er ist so
Heros, der die Sache wieder einmal ganz von
e angefangen, und den Boden der Philoso-
erst von neuem konstituiert hat, auf den sie
erst nach dem Verlauf von tausend Jahren
ckgekehrt ist". Hiermit ergibt sich in der
terschen Darstellung eine neue Problematik;
ter definiert die deutsche Philosophie (eben-
vie A. E. Brinkmann) als Vision und sieht
r die Schöpfung einer subjektiven Welt des
tigen im Anschaulichen (90); die deutsche
osophie sei gegenüber der Cartesischen die
osophie eines „genial leidenschaftlichen Le-
dilettanten, der mit viel Gewalt aber wenig
nen das Göttliche aus den Sternen holen
"(80). Hier scheint ein grundsätzliches Miß-
tändnis deutschen Philosophierens vorzulie-
erstens kann niemals in der deutschen Phi-
phie von der „Schöpfung einer subjektiven
" gesprochen werden (solche Formulierungen
en seit Kant unmöglich sein; denn unser
tand ist durch seine Vorstellungen niemals
che des Gegenstandes, wie Kant in einem
f vom 21. Februar 1772 schreibt), und
tens ist es verfehlt, die deutsche Philosophie
Vision zu charakterisieren; Vision ist ein Be-
der Psychologie, mit dem seelische Zwi-
nzustände erfaßt werden, aber kein Begriff
deutschen Philosophie, deren Wesen man
so nicht mit „viel Gewalt und wenig Kön-
" chariakterisieren kann.

n ganzen gesehen sind diese Dialoge (die
gens Zusammensetzungen aus cartesischen
ten, verbindenden Worten des Verfassers
Zitaten deutscher Philosophen sind) recht
eitig; einerseits erscheint Descartes rein ra-
alistisch und andererseits die deutsche Phi-
phie in dem erwähnten Sinnne metaphysisch-
när bestimmt, so daß sowohl die Cartesische
auch die deutsche Philosophie verzerrt er-
inen. Gewiß, es bestehen wesentliche Unter-
ede zwischen der Cartesischen und deutschen
osophie, aber Descartes bleibt dennoch ne-
„Leibniz der bedeutendste Philosoph vor
t" (Bruno Bauch). Auch kann man die Ge-
ätze nicht willkürlich v e r e i n f a c h e n,
ie dadurch nur vergröbert werden.

e zweite hier vorliegende Schrift der Reihe
istiges Europa" von A. E. Brinkmann, der
zur Aufgabe gesetzt hat, die geistigen Be-
ungen europäischer Nationen herauszuarbei-
und das „Nehmen und Geben" aufzuzeigen,
dem sich, nach einem Wort des Heraus-
rs, die europäischen Kulturen in ständi-
Austausch entwickeln, gibt eine quer-
schnittartige Einführung in das Kierkegaardsche Gedankengut unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Grundsätze und Folgerungen. Bense zeigt die Bedeutsamkeit der drei Kierkegaardschen Entwicklungsstadien, des ästhetischen, ethischen und religiösen auf und stellt der Betonung des Allgemeinen und Notwendigen bei Kant Kierkegaards Wendung zum „Einzelnen" gegenüber, der als sogenannter „existentieller" Mensch die Spannung Mensch-Gott, Wirklichkeit-Ideal überwinden will durch sein existentielles Gotterlebnis. Der Verfasser stellt Kierkegaard als Philosophen in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Sokrates, Augustin, Böhme, Fichte, Novalis, Nietzsche, Heidegger, dessen Phänomen der „Angst" als direkte Fortführung Kierkegaardscher Gedanken gewertet wird; Kierkegaard erscheint — kurz — als Lehrer des Existentiellen.

Wie der Herausgeber A. E. Brinkmann im Nachwort sagt, handelt es sich bei Kierkegaard um eine K r i s e n e r s c h e i n u n g d e s G e i s t e s, die er nicht zu den positiven Größen des geistigen Europas zählt (90). Von diesem Satz aus gesehen, ist die Darstellung Benses, der im vorigen Jahr mit einer Einleitung in die Philosophie, die er an Kierkegaards „Einübung im Christentum" erinnernd „Einübung des Geistes" nannte, hervortrat, recht eigenartig, und man ist geneigt, die Darstellung selbst als ebenso merkwürdig zu bezeichnen, wie Bense Kierkegaard einen merkwürdigen Geist nennt. Im Gegensatz zur vorgenannten Schrift, in der sich Bense zur Wissenschaftlichkeit der Philosophie bekennt, steht er hier ganz auf der Seite Kierkegaards und begeistert sich für den „Einzelnen", die „Existenz", das „Paradoxon" und die „Angst". Die Hinweise auf die Existenzphilosophie Heideggers verdeutlichen seine Haltung noch. Dabei zeigt Bense die Kierkegaardschen Impulse auf, ohne ihre B e g r e n z u n g zu kennzeichnen, die gerade in der Darstellung des Fichteschen Ich offen zu Tage tritt. Hier hätte man gewünscht, daß der Verfasser den Ansatzpunkt zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Kierkegaard gefunden hätte; denn man kann im Ernst das Fichtesche Ich wohl nicht einen individualistischen Gegenpol zum Idealismus nennen. Ebenso erscheint es auch unverständlich, Nietzsche und Kierkegaard in eine Reihe zu stellen; an der von Kierkegaard ihren Ausgangspunkt nehmenden dialektischen Theologie, die dann in Karl Barth ihre letzte Ausfolgerung erfährt, hätte Bense die grundsätzliche Diskrepanz beider Denker erkennen müssen. Er ist dieser Erkenntnis jedoch entgangen, da er Kierkegaard auf das philosophische Gebiet begrenzt; letzten Endes ist Kier-

kegaard aber nur aus der theologischen Situation und aus den psychologischen Verhältnissen der Person und seiner Umwelt zu verstehen.

*Heinz Schlötermann, Berlin.*

**Kant-Brevier.** Herausgegeben von J o h a n n e s P f e i f f e r. Dessau: Karl Rauch Verlag (1942). 406 Seiten. 8°.

Es gibt auch Menschen, für die Kant nicht nur am Schreibtisch, sondern auch für ihr ganzes Leben eine seelische Kraft bedeutet. Zu diesen gehörte vor allem Houston Stewart Chamberlain. Der Herausgeber, der sich u. a. durch seine Einführung in das Verständnis des Dichterischen: „Umgang mit Dichtung" (Verlag Felix Meiner, Leipzig, 3. Aufl. 1940) als verständnisvoll-einfühlender Herausgeber ausgewiesen hat, will in dem vorliegenden „Kant-Brevier" — im Anschluß an Chamberlains Bekenntnis zu Kant — darum auch keine lose Zusammenstellung einiger systematischer Hauptgedanken bringen, wie dies oft in solchen Auswahl-Ausgaben der Fall ist, sondern versuchen, „d i e w e l t a n s c h a u l i c h e Q u i n t e s s e n z d e r K a n t i s c h e n P h i l o s o p h i e" in einer Form darzubieten, „die, ohne sich mit der von Kant ausgebildeten Systematik zu decken, dennoch die kritische Denkform bewahrt" (Vorwort). Ein schwieriges Unternehmen!

Pfeiffer geht von der bekannten These Kants aus, daß alle Fragen nach dem Wissen, Handeln und Glauben in der Frage nach dem W e s e n d e s M e n s c h e n gipfeln und zusammengefaßt werden müssen, da alle drei Fragen zur „Anthropologie" gehören[1]. Nach diesem Grundriß hat Pfeiffer die Auswahl aus Kants Werken, die im einzelnen durch ein Register quellenmäßig (nach der Akademie-Ausgabe) nachgewiesen werden und insofern erfreulicherweise dem Interessierten ein eigenes Weiterarbeiten und ein eingehenderes Studium ermöglichen, vorgenommen und bringt die Auswahl aus Kants Werken in vier Büchern unter dem wörtlichen Leitgedanken Kants: erstens: „Was kann ich wissen?" (S. 35 ff.), zweitens: „Was soll ich tun?" (95 ff.), drittens: „Was darf ich hoffen?" (219 ff.), und viertens: „Was ist der Mensch?" (305 ff.), um so ein Bild Kants vorzustellen, das in seinen klaren Linien und in seiner erhabenen Einfachheit denjenigen überraschen muß, der über der Unübersehbarkeit der Kantischen Werke und ihrer (angeblich) schweren Sprache die Gestalt des M e n s c h e n und seines W e l t b i l d e s vergaß, oder infolge des

[1] Vgl. Kants Vorlesungen über Logik, Kap. III (Werke, Cassirer, 8, 343 f.), in der Akad.-Ausg. Bd. XI, 25.

Stehenbleibens bei e i n e m Problem ni
sehen konnte.

Naturgemäß können die einzelnen Abschni
(Bücher) nicht ganz gleichwertig sein, wen
gleich Pfeiffer in der Einleitung betont, d
seine Grundidee ein Kantbild sei, „das als d
eigentliche Anliegen der Vernunftkritik
Frage nach dem Sein des Menschen inmitten d
Welt und im Rückbezug auf Gott versteh
(Vw.).

Es wäre also zweimal zu erwarten: einm
die Stimme des Genius, der das Einfache
Erhabenes auszusprechen weiß, und zugleich
sachlich-überpersönliche Zusammenhang
die Grundidee des Werkes als konkrete Gest
dieses Genius. Hatten wir bisher von K
immer als von dem „kritischen Denker" und v
seiner Philosophie als dem „Kritizismus"
sprochen, so tritt uns in diesem Brevier
anderes Kantbild entgegen: eine geschlosse
ruhige, schicksalsgetragene Weltanschauung,
der alle gewonnenen und bestimmt fixierten
kenntnisse eine gleichsam auch menschliche E
heit bilden. Und man ist erstaunt, aus den h
angezogenen Werken (Frühe Schriften, Prole
mena, kritische Hauptschriften, Vorlesun
usw. bis hin zum Opus postumum) eine sol
Fülle von allgemeinen Aussprüchen und W
heiten zu finden, die — aus dem Zusammenha
herausgelöst — dennoch nicht nur (wohl au
als gelegentliche „Aphorismen" wirken, sond
als Grundsätze eines geschlossenen Weltsyste
Dabei zeigen die ausgewählten Stücke, z.
schon in der Einleitung „Wesen und Aufg
der Philosophie", daß hier Kant in seiner Z
bedingtheit spricht, und dabei entsteht
Frage: Konnte und sollte das ganze Werk
diesem Brevier eingefangen werden (sofern
überhaupt möglich wäre), das Werk in sei
historischen Entwicklung und in seiner kr
schen Position?

Wohl geht Pfeiffer von der „kritischen Gru
haltung" (35—77) aus, aber entsprechend
genannten Zielsetzung fällt dieser Teil nur k
aus. Einen größeren Raum nimmt — mit Re
— die Lehre vom Handeln ein (95—185);
werden nur zwei Formulierungen des kateg
schen Imperativs gebracht, aber sehr fein
die Äußerungen Kants zur Freiheits- und Pfli
lehre ausgesucht. Kants Religionsauffass
weist hier einen eigenartigen Schwerpunkt a
den der Herausgeber vornehmlich unter d
Gesichtspunkt der pietistischen Herkunft hera
gestellt hat, wobei daran erinnert sei, daß
Mittelpunkt der Kantischen Philosophie ni
das Anliegen des Christentums (wie überha
nicht der Religion) stand, sondern daß Kant
Religion als Morallehre auffaßte und dem Gl

im Rahmen seiner gesamten Philosophie tieferen Platz anwies, und zwar eben im en seiner „Lehre vom Menschen", die hier trotz der Zielsetzung des Herausgebers, im en gesehen viel zu kurz kommt (305—373). setzt ja gerade die kopernikanische, abend-sche Wende, die Kant bedeutet, ein[2]. Über-man diese Tatsache, so muß auch die Ge-position des Kantischen Kritizismus zu kommen und verkannt werden, ganz ab-en davon, daß die Frage: „Was ist der ch?" von Kant nach allen Seiten hin (nicht t auch im Hinblick auf die Stellung des chen im Kosmos, in der Gemeinschaft, im , auch bezüglich der Rassenfrage) viel um-nder und konkreter beantwortet wurde, s hier den Anschein hat. Die Themenstel-n: „Menschliches, Allzumenschliches" und t und Gewissen" (S. 307—20 u. 348—372) n in ihrer Auswahl eine Bevorzugung, die ine vermutliche Vorliebe des Herausgebers len Existentialismus schließen läßt. Da-wäre aber der Sinn nicht erfüllt, der in der tzung dieses Breviers liegt und liegen das an sich sehr zu begrüßen ist als ster Weg zu Kant und als Anreiz, sich ein-n die Schriften Kants selbst zu vertiefen.

*Günther Lutz, Berlin.*

n **Mittasch:** Kraft - Leben - Geist. Eine Lese aus Robert Mayers Schriften. Festgabe zur Erinnerung n die Hundertjahrfeier zur Entdeckung des nergiegesetzes durch Julius Robert Mayer. Herausgegeben im Namen der Kaiserlich-Leopoldinisch - Carolinisch - Deutschen Aka-emie der Naturforscher von Emil Abder-alden, Präsident der Deutschen Akademie er Naturforscher. Halle/S. 1942. VI, 50 S. Mit einem Bildnis Robert Mayers. gr.8°.

n **Mittasch:** Julius Robert Mayer; Werke — Kraft ist Alles. J. R. Mayer / J. J. Berzelius, Erstes nd Letztes. = Dokumente zur Morphologie, Symbolik und Geschichte, unter Mitwirkung von . Buchenau, F. v. d. Leyen, J. chuster herausgegeben und verlegt urch W. Keiper, Berlin 1943. 160 S. 8°.

erstgenannte Schrift bringt eine Auswahl größeren und kleineren Abschnitten aus rt Mayers Schriften, die Mittasch reich-mit erläuternden Anmerkungen versehen Ein Nachwort, eine Aufzählung der her-zogenen Veröffentlichungen Mayers sowie der im Text genannten Briefempfänger und ein Hinweis auf einige Schriften über Robert Mayer schließen sich an. Den Abschluß bildet ein Anhang: „Abriß von Julius Robert Mayers Leben" und ein Namenverzeichnis. Die Auswahl ist mit großer Sachkenntnis und unter einem höheren, im besten Sinne des Wortes philosophischen Gesichtspunkt getroffen worden.

Das an zweiter Stelle genannte Werk bringt nach einer allgemeinen Einführung eine Wiedergabe von Robert Mayers berühmtem Aufsatz aus dem Jahre 1842, den Mittasch mit ausführlichen Anmerkungen versehen hat. Es schließen sich an: Mayers Notiz in der „Allgem. Zeitung" vom 14. Mai 1849, Aussprüche Robert Mayers über sich selbst, autobiographische Aufzeichnungen aus den siebziger Jahren und Ergänzungen aus Aufzeichnungen der sechziger Jahre. Auf diese Wiedergaben läßt Mittasch einige spätere Formulierungen des Erhaltungsprinzips und verschiedene erkenntnistheoretische Äußerungen zum Erhaltungsprinzip folgen, um eine Anzahl von Zitaten anzuschließen, die sich auf die Weiterentwicklung der Energetik beziehen. Bemerkungen von Mittaschs Hand über den Begriff der Auslösung leiten die Wiedergabe von Robert Mayers wenig bekanntem Aufsatz „Über Auslösung" aus dem Staats-Anzeiger für Württemberg vom 15. Januar 1876 ein. Diesem schließt sich eine, wiederum von Mittasch stammende, „Würdigung des Auslösungsbegriffs" an, die von einem Neudruck des für den Auslösungsbegriff fundamental wichtigen Aufsatzes von J. J. Berzelius über die „katalytische Kraft" gefolgt wird. Es folgen: ein Nachwort, eine Sammlung von Aussprüchen über Robert Mayers Werk und Persönlichkeit und eine ausführliche Bibliographie.

Die überaus originelle und von einem feinen Verständnis für das historisch Bedeutsame zeugende Zusammenstellung ist für den Naturphilosophen und Wissenschaftstheoretiker, aber auch für den reinen Wissenschaftshistoriker von großem Wert, wobei freilich nicht verschwiegen werden darf, daß Mittaschs eigene, an der Oberfläche der gegenwärtigen Modeströmungen verbleibenden philosophischen Auffassungen den Ansprüchen der Naturphilosophie als strenger Wissenschaft nicht genügen. Diesem Mangel wird man jedoch mit umso größerer Nachsicht begegnen müssen, als die mit Bienenfleiß zusammengetragenen Schrifttumshinweise eine wahre Fundgrube darstellen und Mittasch u. a. zweifellos das Verdienst zukommt, die Geschichte und Struktur des Auslösungsbegriffs weitestgehend aufgeklärt zu haben.

*Eduard May, München.*

[2] Vgl. hierzu z. B.: Hans Heyse, Kant und sche. In: Kant-Studien. Neue Folge, Bd. 42, 43, S. 3 ff. (besonders S. 7 ff.).

**Carl Roos:** Nietzsche und das Labyrinth. — Kopenhagen: Gyldendal (1940). 149 Seiten. gr.8°.

Der bekannte dänische Germanist Carl Roos hat einen für die Nietzsche-Forschung anregenden und durchaus wichtigen Beitrag geliefert. Diese Arbeit, die den Titel „Nietzsche und das Labyrinth“ trägt, scheint mir deshalb so bemerkenswert, weil sie vor allem von dem mehr als schwierigen Problem der Text-Überlieferungsgeschichte ausgeht und mit philologischer Gründlichkeit dieses Thema von der autobiographischen Seite her anpackt. Das ist für das Problem eines wirklichkeitsgemäßen Nietzsche-Verständnisses wichtig, weil notwendig. Wir stehen hierbei erst am Anfang der eigentlich wissenschaftlichen Nietzsche-Forschung. Denn es gilt, die Frage nach dem „Labyrinth“ erneut zu stellen und Nietzsche über die tagespolitischen Nebenabsichten hinauszuheben in den Bereich exakter Tatsachen, um überhaupt den metaphysischen Hintergrund dieses Phänomens erkennen zu können. Erst dann wird eine endgültige system- und geistesgeschichtliche Einordnung Nietzsches und seiner Philosophie möglich sein, und erst dann wird die „abendländische Entscheidung“ für die kommenden „Jahrhunderte“, sofern sie von Nietzsche ausgeht, sichtbar und fruchtbar auch für den Bereich der philosophischen Besinnung werden.

Der Wert der Roos'schen Arbeit liegt in der Hauptsache in den Anregungen, die von ihr ausgehen, d. h. in den in ihr aufgeworfenen Fragestellungen. Die Arbeit selbst ist hintergründig, aber getragen von einem umfangreichen Quellenmaterial des Verfassers, der längere Zeit im Nietzsche-Archiv in Weimar an Ort und Stelle die Handschriften und Urkunden studiert hat. Voraus geht diesem deutsch geschriebenen Nietzsche-Werk eine dänische Studie des Verfassers, die 1937 unter dem Titel: „Nietzches Empedokles-Fragmenter“ als Festschrift der Universität Kopenhagen erschien. Das deutsche Werk ist eine auf Grund des Quellenstudiums erweiterte Verarbeitung des ersten Versuchs, dessen Thema im letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit (Deutung der Empedokles-Fragmente und des Ariadne-Rätsels) erneut aufklingt als Versuch einer metaphysischen Überhöhung: „Die ‚Krankheit‘ der Großen heißt der Zwang, den Ideen die letzte Vollendung zu geben, sie ist nicht weniger, sie ist ein Mehr; so erst erkennen wir anderen das reine Licht der Idee“ (Vorwort).

Wir können von Nietzsche kein wesensgemäßes Bild erhalten, wenn wir nicht von der Entstehungsgeschichte seines Werkes genaue Kennt- nis haben, besonders von den Quellen un- ihren feinen Adern. In diesem Falle müsse- wir vom Studium der Handschriften und de- „Werk“-Geschichte ausgehen. Roos hat dies- Voraussetzung klar erkannt und setzt sich dahe- im 1. Kapitel mit den „Papieren“ auseinande- — ein Umstand, der uns Veranlassung gib- hierauf näher einzugehen:

Zu dem Zeitpunkt, mit dem die äußere Ge- schichte Nietzsches abschließt, setzt die nich- minder entscheidende Geschichte seines Werke- ein, die zu einer Geschichte der Ent- deckung geworden ist. Bedeutungsvoll wir- vor allem in der Folgezeit die Entfaltung de- posthumen Werkes, denn erst das ganze Wer- — und Nietzsche hat neben seinen zu Lebzeite- „veröffentlichten“ Werken Wichtigstes „hinte- lassen“ — offenbart die wesentlichen Hinte- gründe, die Zusammenhänge und vor allem da- physiognomisch Eigentümliche seines Schaffe- und seiner Zielsetzung. Den Schlüssel zum Ve- ständnis hat uns Nietzsche übrigens selbst in d- Hand gegeben: In dem lange unbekannten L- benslauf des Neunzehnjährigen, dessen erste A- schnitte mit einem Aufsatz aus dem gleiche- Jahr und Monat (September 1863)[1] übereinsti- men, beschwört Nietzsche symbolisch sein eig- nes Schicksal: Der Mensch ist wie eine Lan- schaft. Beide in ihrer „Gestalt“, in ihre- „Charakter“ und in ihren wesentlichen Eige- schaften zu erkennen, stellt uns vor die größt- Schwierigkeiten; je nach dem Standort, von de- aus wir es versuchen, erscheinen uns einzelne Züge des Menschen — wie der Landschaft - in einem besonderen Licht. Aber: „Nicht d- zufälligen Ereignisse, die Gaben des Glücks, d- wechselvollen äußeren Geschicke, die aus d- sich kreuzenden äußeren Umständen entspri- gen, dürfen uns hierbei leiten, wenn sie glei- wie Berggipfel zuerst in die Augen springe- Gerade jene kleinen Erlebnisse und inneren Vo- gänge, über die man hinwegsehen zu müsse- glaubt, zeigen in ihrer Gesamtheit den indiv- duellen Charakter am deutlichsten, sie wac- sen organisch aus der Natur de- Menschen hervor, während jene n- unorganisch mit ihnen verbunden scheinen[2] Darum ist es notwendig, wie Nietzsche sich au- drückt, wie bei einer Landschaftsbetrachtu- auch beim Menschen (und seinem Werk) „d- physiognomisch Eigentümlich- zu erkennen und seinen „physiognom-

---

[1] Vgl. den Aufsatz: „Kann der Neidische - wahrhaft glücklich sein?“ In der historisch-k- tischen Gesamtausgabe, Werke Bd. II, S. 269 -

[2] Friedrich Nietzsche, Mein Leben (1863 Sonderdruck.

en Charakter" als Grundlage seines
ns zu bestimmen!
s hier Nietzsche grundsätzlich ausspricht,
in einmaliger Weise auch auf ihn selbst,
die Erkenntnis seines eigenen Wesens und
ffens zu. Darum kann man nun, — um auf
Deutungsmethode und auf Einzelheiten der
'schen Arbeit zu kommen, — auch bei
sche nicht von periphären Dingen aus-
, um zum Kern dessen zu gelangen, was
Phänomen Nietzsche ausmacht. Man wird
alb z. B. nicht sagen können, daß Nietz-
,,bürgerliches Dasein — in auffallender
e von etwas Kleinlichem, Klatschhaftem
Groteskem umrankt" war (so Roos, S. 3).
trifft zwar auf seine Zeitgenossen zu, aber
auf den inneren Lebenskreis des Menschen
sche, dessen Lebensweise innerlich wie
rlich durchaus der entsagend-heroischen
sphäre seines Anliegens entsprach. Roos
im wesentlichen der älteren Literatur, die
eder Nietzsche zum Psychopathen stempeln
e, oder aber bei ihrer Verteidigung gegen-
jenen Angriffen keine bessere Methode
te, als Nietzsche genau im Gegensatz dazu
ürgerliche Unschuld hinzustellen, um das
ie" zu retten! Es bedarf überhaupt keiner
dizee. Das Genie lebt aus der Idee und
t um sein Werk. Idee und Existenz sind in
eins. Der damalige psychologische Fragen-
erscheint heute als Methode überholt, vor
bei Nietzsche, weil wir heute in der Lage
ihn selbst als Menschen bei seiner Arbeit
udieren — und zu verstehen. Umso mehr,
wir uns weniger auf die Fremdbeurteilung
uf die Selbstbeurteilung, auf die Selbst-
ntnisse und Selbstbesinnungen verlassen,
war nicht auf einzelne, sondern auf die zu-
nenhängenden. Es gibt drei verschiedene
ichkeiten der philosophie- und genie-
ichtlichen Hermeneutik: die philologisch-
che, die psychologisch-ästhetische und die
sgeschichtliche Methode. Roos hat alle
nacheinander angewandt. Die erste ergab,
fest der Dichter-Denker in der Tradition
urzelt war" (Vw.); es muß jedoch heißen:
er Tradition zu ,,kämpfen" hatte, nämlich:
ie zu überwinden, um ,,den tragi-
Gedanken als neue Daseinsform"
estalten (1870/71). Denn Nietzsche war
swegs in der Tradition ,,verwurzelt", viel-
sind alle seine Werke Überwindun-
— um dazu noch auf ein Wort aus der
m 1886 hinzuweisen: ,,Meine Schriften re-
nur von meinen Überwindungen" (Vor-
1886 zu ,,Menschliches . . ."). Wohl kann
sychologisch-ästhetische Betrachtungsweise
chwierigkeiten des Kampfes mit der Tradition nachweisen, ein ,,organisches Bild seiner Geistesform" ergibt sich jedoch erst im Zusammenhang der gesamten geistes- und kulturgeschichtlichen Situation aus dem ganzen Umkreis seiner wesentlichen ,,Existenz". Der Grund, aus dem Nietzsche aufsteigt, kann nun andererseits auch nur unter Berücksichtigung des autobiographischen Materials erlotet werden. Denn Nietzsche ist wie kein Zweiter in allen Entwicklungsstufen und Schichten seines Daseins sich selbst Schicksal gewesen, sein Leben ist nicht von seinem Werk zu trennen, für beide gilt als verbindende Klammer das Wort des Ecce homo: ,,Wie man wird was man ist"!

Will der ,,Geistesgeschichtler" im weiteren den ,,Träger von Werten" systematisch bestimmen, so kann er die behauptete Einheit von Mensch und Werk nur aus einer Verbindung der Zeugnisse der Selbstbesinnung mit der Geschichte des Werkes erschließen, indem der Biograph die ,,Symbole" und ,,Typenbilder" (die bei Roos stark im Vordergrund der Betrachtung stehen) mit der genetisch-biologischen Einheit der aufwachsenden Gestalt verbindet und dadurch eine echte Transparenz der Idee als sich immer stärker ,,entwickelnde" Einheit von Idee und Existenz sichtbar macht.

Mir scheint, als ob die Lou'sche These von der Zwiespältigkeit Nietzsches und seiner Dreistufen-Entwicklung und im Zusammenhang damit die ältere Literatur allzusehr berücksichtigt wurden. Infolgedessen muß die Deutung des ,,Totalbildes von der Selbstschau" zu einfach, ja roh ausfallen (19 ff.). Z. B. die verschiedenartige Beurteilung seiner ,,musikalischen Neigungen" im Jahre 1864 und ein Jahr später (Sommer 1865) als ,,gewissen Zug der Unaufrichtigkeit" (19), die verschiedenen Neigungen zur Kunst, Philologie und Philosophie als Ausdruck von Schwankungen und Zufallserscheinungen und schließlich die ,,sexuellen Schwierigkeiten" der Jugend insgesamt auf eine ,,schwelende Doppelheit seines Wesens" (23) zurückzuführen, dürfte denn doch zu weit gehen und auf einer übertriebenen psychoanalytischen Interpretation beruhen. Der Tenor liegt in Nietzsches eigenen Worten auf der letzten Silbe: ,,Ich gebe viel auf die Selbstentwicklung" (ebenda, S. 23 zitiert). In einem anderen Aphorismus drückt es Nietzsche so aus: ,,Man muß von einer Phase des Lebens zu scheiden verstehen wie die Sonne, mit größtem Glanze, auch wenn man nicht weiter aufgehen will" (Zeit des Menschlichen). Warum soll, wo so viele Äußerungen in Briefen und Vorreden sowie in einzelnen Aphorismen vorliegen, die auf eine schicksalsgemäße geradlinige Entwicklung hinweisen, dem

Worte Pindars: „Werde der Du bist", dem symbolischen Nietzsche-Worte par excellence, eine „Drohung" zugrunde liegen (25)? Wieso — fragen wir uns — erhebt „die Stimme des inneren Ichs gegen die Geschäftigkeit des äußeren Einspruch", wenn nichts anderes in dieser Polarität zum Ausdruck kommt als der Wille zur Ganzheit, der Nietzsche zustrebt („Ich fühle, daß ich — immer mehr zur Ganzheit werde"). Nichts anderes also dürfen wir in diesem „tieferen Ich" erblicken als den Ausdruck einer „idealistischen Grundhaltung" im Sinne der Schleiermacherschen „Monologe". Diese „idealisierende Kraft" der Jugend ermattete bei Nietzsche niemals, auch der spätere Nietzsche steuerte mit unbändiger Willensstärke auf das Ideal des Vollkommen-Radikalen zu. Das ist eben der ganze Nietzsche! Der „Resignationstypus" gehört immer eng zum „Reflexionstypus", bekannterweise vornehmlich bei einem Menschen mit schizothymer Konstitution. Beim zyklothymen Menschen (z. B. bei Eduard von Hartmann) geht der Prozeß der inneren Umwandlung und Umbildung nur langsamer vor sich und unter steteren Formen. Nietzsches Entwicklung von der „traditionellen Frömmigkeit" zur Immanenzreligion war eine „zwangsläufige" Entwicklung, bei der die äußeren Einwirkungen (Vorbilder großer Menschen und guter Bücher: Emerson, Lange, Schiller, Hölderlin, Schopenhauer, Kant) keine „zufälligen" waren, sondern organisch-schicksalhaft sich vollziehende „Notwendigkeiten", an denen sich die physiognomische Eigenart des Individuums herausbilden sollte — wie Nietzsche schon in seiner Jugend bemerkte.

Ich glaube nicht, daß die Typologie des Verfassers die Typen der Resignation oder Reflexion und des Instinkts seien die Prägeformen) trotz aller interessanten Hinweise das richtige Maß getroffen hat. Nietzsches eigene Feststellungen widersprechen auch der Behauptung: „Die Autobiographie bis 1869 läßt den ‚Zufall' eine entscheidende Rolle in seinem Schicksal spielen. Die Absicht des Ecce ist umgekehrt zu beweisen, daß nichts in seinem Leben ‚zufällig' gewesen sei" (31). Die zahlreichen Gegenbeispiele können hier nicht angeführt werden. Erinnert sei nur nochmals an „Mein Leben" von 1863[3].

Am Anfang allen menschlichen Schöpfertums liegt der Wertwiderstreit. Er bildet den Mittelpunkt aller geistigen Werdewelt (Sein
ist Werden, Werden ist Sein). Der Wertwide
streit hängt von zwei Elementen ab: von d
schöpferischen Gestaltungskraft des Genius un
von der Aufnahme durch die Gemeinschaft, d
die Persönlichkeit umschließt, der sie sich au
schließt oder verschließt. ... Beide beding
sich gegenseitig, so wie der Zufall unter de
Schicksal zur Fügung wird und die Notwendi
keit, die am Werk ist, transparent werden läß
Der Zwang, den Ideen die letzte Vollendung
geben, ist das Mehr der Stunde des Genius. D
sagt Roos an anderer Stelle selbst. Die Erkenn
nis dieser „kontrapunktischen Kom
position" dürfte das wichtigste und wer
vollste Ergebnis der Studie sein. Im zweite
Kapitel: „Die Natur" versucht Roos da
auch die Einheit „in ihrer Doppelheit" zu rett
(„Das Eine bin ich, das Andere sind mei
Schriften", S. 49), so daß er zu dem Ergebn
kommt: „Der Widerstreit zwischen einer ‚erste
und einer ‚zweiten' Natur ist natürlich ke
Ausnahmefall; er ist eine allgemeine mensc
liche Erscheinung; was den Fall Nietzsche au
zeichnet, ist nur die Intensität" (57). Trotzde
findet Nietzsches „Doppelheit" ihre Überhöhun
in der zwangsläufig metaphysischen Leben
linie, die hinter den vielen Masken verdeckt
Labyrinth aufzutun scheint. Wie steht es n
aber mit diesem sogenannten „Labyrinth"?

Nachdem Roos im dritten Kapitel: „Die B
dung" den Bildungsprozeß weiterverfolgt u
im wesentlichen die gleiche Typus-Analyse v
nimmt (sehr zum eigenen Schaden wird h
die alte Legende von der Syphilis-Ansteck
wieder aufgewärmt, S. 95), den „geistigen H
tergrund" des Früh-Werkes dabei als „roma
tisch-metaphysisch" charakterisiert und schli
lich Nietzsches Schaffen unter den „Zwang
ner Typen" stellt — Feststellungen, die in
Roos'schen Form auf Schritt und Tritt z
Widerspruch reizen —, stellt sich zum Schluß
Frage: Ist für Nietzsche wirklich das „Orga
sche" — „ein einfaches Ergebnis des ‚Zufall
(108)? — Bei den Versuchen des letzten (v
ten) Kapitels einer Deutung der Emp
dokles-Fragmente und des Aria
ne-Rätsels kommt Roos nicht über
Feststellung hinaus: Des Rätsels Lösung
„das unerreichbare Dort" (136). Besonders
teressant aber ist schließlich die — indirekte
Begründung für diese These, die die Grundth
des Buches ausmacht: „Person ist Geschenk
Erziehung der Kultur" (134). Leider kann n
nur zusammenfassend sagen, da eine eingehe
Widerlegung hier nicht möglich ist: Was wi
Nietzsche selbst zu dieser Roos'schen Interp
tation sagen? Würde er nicht einen metaph
schen Ausblick vermissen? —

[3] Vgl. auch: Günther Lutz, Nietzsche. In: Das Deutsche in der Deutschen Philosophie. Hrsg. von Th. Haering. H. 15. 2. Aufl. 1943.

otz der hier gemachten Einwendungen t, wie schon betont, der anregende Wert der 'schen Arbeit als solcher bestehen. Besonglücklich scheint mir vor allem der Ver-, auf Grund eines eingehenden Handschrifudiums der Einheit des Werkes nachzuen. Nicht zuletzt verdient die These Beung, daß der Empedokles-Verh Nietzsches eine Vorstufe zum athustra darstellt und als „großartige hichtsphilosophische Perspektive" zu einer n Kosmologie drängt. Nur scheint mir die sken-Analyse" unzweifelhaft einer Überng zu bedürfen. Das „Labryrinth" ist nicht das „Symbol der modernen Seele", sondern druck der Existenznot des abendländischen schen seit dem Christentum. Der Mensch ist Nietzsche nicht etwa nur im positivistischen e „eine bloße Anhäufung von Zellen, die gegenseitig bekriegen" (130), sondern viel r die große Synthese, in der „die verschiede-Kräfte zu einem Ziele ins Joch gespannt " (Wille zur Macht, 883). Der Mensch als gabe, als Mikrokosmos — ist das nicht mehr nur ein „Artist" oder „Maskenspieler"?

*Günther Lutz, Berlin.*

-Edouard Spenlé: Nietzsche et le problème européen. — Paris: Armand Collin 1943. XIV, 249 Seiten. 8°.

-E. Spenlé, Ehren-Rektor der Universität n und Leiter des „Centre universitaire méranéen", bekannt durch seine Essays über alis und besonders durch sein Werk: „La sée allemande de Luther à Nietzsche", legt en eine interessante Nietzsche-Studie vor, weniger als Forschung als vielmehr durch n aktuellen Gesamtaspekt Beachtung findet. nlé betont vor allem, daß Nietzsches Bedeu- nicht in der abstrakten Theorie, sondern in er Kulturphilosophie liege, deren Hauptann die Klärung des problematischen und ironalen Wesens des Lebens sei. Diesen ndgedanken führt der Verfasser in drei Kan durch: „Die historische Stunde" (1 ff.), r neue Prophet" (65 ff.) und „Der Mythus Zukunft" (189 ff.).

onzentrisch legen sich bei Nietzsche die Lekreise seiner Entwicklung um das eine Genis seines Daseins: Den „historischen Feismus" abzulösen durch die reine Empfin- der echten Werte; »c'est qu'il apportait un dote salutaire à la nouvelle mentalité qui nait d'emprisonner dans une formule ace et statique l'avenir de cette nouvelle et re culture allemande, dont le jeune profes- bâlois portait en lui le presentiment« (27). chopenhauer und Wagner sind Nietzsche das Gegengift, der altgriechische Geist dagegen das neue aufbauende Lebenselement. Entscheidend wird: »Il partit pour l'Italie« (67). »A Gênes le prophète est né en lui, le prophète d'un nouveau Dieu. Il a jeté par dessus bord la philologie, le professorat, et aussi son pessimisme schopenhauerien et son apostolat wagnérien« (70 f.). — Spenlé entwickelt dann Nietzsches innere Umkehr, die er sehr richtig als Durchbruch seines ursprünglichen schöpferisch-prophetischen Anliegens bezeichnet. Das Ergebnis ist eine „Synthese": die existenzielle Zukunftswende, die Neuwertung aller Werte. Diese aktualisiert sich nach Spenlé im Gedanken der Auslese, die den europäischen Nihilismus allein überwinden kann, mit einer zukünftigen Elite und einer neuen europäischen Kultur, die jung ist in ihrem Willen zur Macht, aber dennoch Bestandteile des alten Europa miteinbeziehen kann, wie z. B. die altfranzösische Kultur (»après Napoléon, Nietzsche ne note plus en France que symptôme de décadence«) und den Geist der friderizianischen Offensive (»ésprit d'offensive frédéricienne! — L'avenir de l'Allemagne — repose sur les épaules des officiers prussiens«; S. 185). Hervorstechend ist, daß Spenlé mehrfach den Gedanken einer deutsch-französischen Kulturgemeinschaft von Nietzsche aus betont (179 ff.), und zwar im Zeichen des Mythus der Zukunft; das ist der große Auslesegedanke als „höchste irdische Möglichkeit" und der „nordische Heroismus" als Ergebnis dieser Auslese.

Den Mittelpunkt des Nietzscheschen Werkes erblickt Spenlé instinktiv und sicher in den drei Grundgedanken: Sinnfülle der Erde, Heroismus des schöpferischen Genius und ewige Wiederkehr des Schicksals. Und wiederum die konkrete Anwendung: So wie sich Frankreich hinter einer geistigen Maginot-Linie verschanzt hat, so verbarg sich das geistige Deutschland hinter seinem vernebelnden Fortschrittsoptimismus und seiner defensiven Kulturlosigkeit. Darum ist Nietzsche das Fanal für die neue europäische Einheit, der Mythus der Zukunft. Zarathustras Auslesegedanke ist die höchste irdische Möglichkeit des menschlichen Daseins (gegen Darwin). In ihm wird sich der „gute Europäer" als „Genie der Zukunft" — totalitär, erlesen, rassisch hochgezüchtet, nicht inter-, sondern übernational — vollenden (236 ff.).

Spenlé hat die rechte Mitte Nietzsches erkannt. Er bringt der eigentlichen Nietzsche-Forschung wohl nichts Neues, jedoch im umfassenden und konkreten Sinne seiner Aufgabe bietet er geradezu eine klassische Monographie,

im Sinne des rechten „Nutzens der Historie". Diese stilistisch fein ausgewogene Schrift dringt vielseitig in den Mittelpunkt des Gedankengutes des Künders von Sils-Maria ein, ohne bewußt tendenziös zu werden. Und wenn sie vor allem die Tragweite der Gedanken des Philosophen unter das Mikroskop des historisch ausgerichteten Blicks stellt, dann trifft sie den Kern des Wortes: „Vainqueurs sont ceux qui savent se transformer."

*Günther Lutz, Berlin.*

**Walter Köhler:** Ernst Troeltsch. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1941. 428 Seiten.

„Er war unstreitig der deutsche Geschichtsphilosoph unseres Zeitalters, ja nach Hegel der erste große Geschichtsphilosoph, den Deutschland erlebt hat. . . . Weil er die beiden größten Gebiete menschlichen Denkens, die Ideologie und die Soziologie, zu durchdringen und als Geschichte in eine große Einheit zu verbinden strebte." Mit diesen Worten — die der Rede Adolf von Harnacks am Sarge Ernst Troeltschs entnommen sind — verabschiedete sich die protestantische Theologie von einem Mann, den das Schicksal auf die Grenzscheide zwischen Theologie und Philosophie gestellt hatte.

Der Heidelberger Theologe Walter Köhler versucht nun, diese Grenzscheide in wissenschaftlicher Darstellung konkret zu erfassen. Er zeichnet Troeltsch als Wissenschaftler, der die Theologie ihrer Sonderstellung unwissenschaftlicher Offenbarungstheorien entreißen und sie in den großen Kreis der Wissenschaft einreihen wollte, indem er sie unter Einbeziehung des religiösen a priori zur Soziologie und Geschichte in Verbindung setzte.

Er will den Denker erfassen, „dessen gewaltiges urlebendiges Ringen um das historische Denken in rückhaltloser Folgerichtigkeit kreiste". Die Troeltschen Gedankengänge entstehen vor dem Leser in originaler Spontaneität und lassen die damalige Problematik in ihrer ganzen Schärfe mächtig werden, wenn auch — was betont werden muß — der Theologe vor dem Philosophen und Soziologen Troeltsch in den Vordergrund gerückt wird. So unterschätzt Koehler sowohl die geschichtsphilosophische Forschung wie auch die politische Betätigung Troeltschs, was auch schon daraus hervorgeht, daß er Karl Marx auf sozial-ökonomischem Gebiete bejaht (343 ff.) und den „philosophierenden Schwächling" Bethmann Hollweg einen „klugen, scharfsinnigen, weitblickenden und verantwortungsbewußten, echten Staatsmann" nennt (300). Daher tritt dann das Troeltsche demokratische Ideal in seiner metaphysisch-individualistischen Grundhaltung, die die Zerrissenheit des vom Schicksal in die Entscheidung zwischen Unbedingtem und Bedingtem Getriebenen erkennen läßt, zurück hinter einer Theologie, die in ihrer heutigen Entwicklung ebenso abgelehnt werden muß wie die damalige Theologie von Troeltsch; denn letzten Endes verließ Troeltsch sie nicht nur, um sich einen größeren Wirkungskreis zu sichern, sondern weil er in der Kantischen Philosophie — und in der Kantisch fortgeführten Rickertschen Kulturwissenschaft (wie er 1918 eigens betont) — die Zukunftsrichtung erkannt hatte. Er spricht daher in seinem Testament (dem Schluß seines Werkes über den Historismus) auch nicht mehr von der Theologie, sondern allein von der Geschichtsphilosophie gemäß seiner eigenen Lebensnorm: „Es gilt, sein Schicksal hinzunehmen, es zu lieben und es umzuschaffen zu etwas Besserem; Ziel und Methode sind damit gegeben."

*Heinz Schlötermann, Berlin.*

---

**Ludwig Binswanger:** Grundformen der Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich: Verlag von Max Niehans 1942. 726 Seiten.

Der Autor geht hierbei von der intuitionistischen Tendenz der Husserlschen Phänomenologie aus, deren Wesen er in der Ideation sieht. Er erkennt das Sein mit Heidegger als Maßstab für das Selbst an, das als Man-Selbst und Je-Selbst einem Wir gegenübergestellt wird, dessen Strukturcharakter Verfasser mit der Liebe identifiziert. Die Liebe erscheint als der Gegenpol zur Heideggerschen Angst, die allein den Menschen in einer existentiell passiven Rolle erfaßt und weist dieser, indem sie das Sein aus seiner intuitiven Schau befreit, eine sekundäre Aufgabe zu, die hinter derjenigen der Wir-heit in der Liebe zurückstehen muß. Binswanger befreit sich dadurch aus dem Bezirk der Angst und der Sorge, die er zwar im Bezirk der Existenz in Bezug auf das Man-Selbst anerkennt, und weist der Anthropologie durch die Liebe vom Ich zum Du als Akt der Gemeinschaft die Aufgabe einer imaginativistischen Phänomenologie zu, die der Heideggerschen Angst das Herz gegenüberstellt; denn die Möglichkeit der Wir-heit ist früher als die der Mein-heit.

Diese These belegt Verfasser mit Liebesdarstellungen großer Dichter, in deren künstlerischen Erzeugnissen die Wir-heit als Akt der Liebe primär erkannt und gewertet wird. Damit sei die Brücke zur Daseinserkenntnis Goethes geschlagen, dem es wie Husserl um das Phänomen und die Idee gehe. Verfasser zeigt auf, wi

de — und mit ihnen auch Dilthey — die Hyhesen und die auf Hypothesen aufgebauten eorien ablehnen und statt dessen den Aufweis Phänomene verlangen; eine Anschauung, die they — in Anlehnung an Husserl (!) — zum hen Ausgangspunkt seiner Erkenntnis überıpt machte. Die Erkenntnis des Daseins wird diesem Sinne phänomenologisch bestimmt, jeh seiner Vereinzelung enthoben und in die nschlich-gemeinschaftliche Sphäre des Wir eren, die das Denken bestimmt und das Ernen, das in direkter Abhängigkeit von der be gesehen wird, begründet, so daß man nur ennen kann, was man „liebt". Damit ist der g von der Ideation zur Imagination vollzogen. Verfasser legt mit dieser Arbeit in Fortfühg seiner 1922 erschienenen „Einführung in Probleme der allgemeinen Psychologie" den fbau einer imaginativen Phänoenologie vor, die über das Heideggersche chts hinaus in die Gemeinschaft stoßen will, die zwar nicht in ihrer völkischitischen Struktur erkannt und gewertet wird, dern die vom persönlichen Erlebnischarakter Imagination ausgeht, die sich vom Ich zum im Wir schwingt und das Geliebte erkennt; ler beruhigt sich Verfasser bei diesem unmitbar gegebenen Faktum der Liebe, und weist ht auf ihre konstitutiven Elemente hin.

us einer Phänomenologie der Angst und der ge ist eine Phänomenologie der Liebe geworı, die in der Nachfolge Heideggers das Transdente abstreift und zur Existential-Herneutik wird. Wenn Binswanger noch 1928 in ner Schrift „Wandlungen in der Auffassung l Deutung des Traumes" eine Metaphysik des stes postuliert, die zwar durch Freud bemmt und ohne die Forschungsergebnisse der choanalyse nicht zu denken ist, so rückt er te von jeglicher metaphysischen Strömung und beschränkt sich auf die Erkenntnis der talt des Da-seins. Es liegt hier eine wicklung vom Intuitiv-Schöpferischen zum pirischen vor; auch wenn das Poetische und Imaginative nach wie vor anerkannt werden. hrend der Verfasser 1922 noch von der Kritik reinen Vernunft ausgehend den Begriff des pirischen Ichs neu wertete, wenn er auch das chische als nicht identifizierbar und nicht ektivierbar bezeichnete, geht er heute gerade umgekehrten Weg, d. h. er versucht nicht wie damals — die „Anstrengung des Befs" auf sich zu nehmen, sondern er zerlegt Psychische in seine Elemente, um dadurch Grundakkord des Daseins nachzuweisen. Ablehnung seiner Theorien durch die Psyanalytiker, denen er früher nicht empirisch ug war, ist daher heute gegenstandslos geworden, wenn Verfasser auch die Freudsche Libido-These ignoriert, was ihm die Psychoanalytiker immer besonders übelnahmen. Die neue Haltung des Verfassers zeigt sich rein äußerlich auch schon in der Tatsache, daß er 1936 zur Feier des 80. Geburtstages Freuds im akademischen Verein für medizinische Psychologie in Wien einen Festvortrag hielt über das Thema: „Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie".

Es handelt sich im vorliegenden Buche — so kann abschließend festgestellt werden, — um eine durch die Freudsche Psychoanalyse angeregte Psychologie, die das Bedeutsame des Unterbewußtseins anerkennt, an die Stelle der Libido jedoch die Liebe setzt. Freudsche und Heideggersche Impulse werden hier zu einer eigenartig merkwürdigen Synthese verbunden, deren in der Liebe wirkende Wir-Charakter jedoch über beide hinausweist und damit auf ganz andere „Grundformen" des menschlichen Daseins führt.

*Heinz Schlötermann, Berlin.*

**Otto Friedrich Bollnow:** Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt: Vittorio Klostermann 1941. 224 S. gr.8°; geh. 6.50, geb. 8.50 RM.

Mit Heideggers „Sein und Zeit" war nicht nur der Mensch in seiner Gewagtheit zwischen Existenz und Verfall als das krisenhafte Wesen schlechthin sichtbar geworden, sondern der Begriff der Stimmung hatte, obwohl von Dilthey stammend, zur Grundlage dieser neuen, tragisch zugespitzten Deutung des Daseins gedient. Heidegger betrachtet, wie die Lebensphilosophie, die Stimmungen als das unterste und primärste Phänomen, das dem Theoretischen vorhergeht und sogar noch ursprünglicher ist als die Subjekt-Objekt-Spaltung. Alles Dasein ist immer schon gestimmt; wir müssen die Entdeckung der Welt primär der „bloßen Stimmung" überlassen, da sie allein den Reichtum der Gegebenheiten aufschließt. Herr der Stimmungen werden wir nur je aus einer Gegenstimmung. So konnte Heidegger dann den Umkreis der „Angst"-Stimmung zum tragenden Grund seiner ganzen Daseinsinterpretation machen: die Unheimlichkeit des Daseins fordert als Gegenwehr die Besinnung des Menschen auf sein Eigentlichsein. Die (edle) Angst um sein bestes Wesen treibt die Schärfe der letzten Entschlossenheit vor dem Nichts in ihm empor, aus der er frei sich selbst wählt. Und diese in jedem Augenblicke neubedrohte Selbstfindung der Existenz stößt sich immer wieder von der Grundstimmung der Angst ab, die ja, nach Kierkegaard, der „Schwindel der Freiheit" und ihre unentbehrliche Voraussetzung ist.

Hier greift nun **B o l l n o w** ein, der selbst gradlinig von Dilthey herkommt und von diesem die Zielsetzung einer möglichst vielseitigen, umfassenden Lehre vom Menschen übernahm. Er wendet sogleich — nach einer allgemeinen Einleitung über „Begriff und Methode der philosophischen Anthropologie" — gegen Heideggers einseitige Zugrundelegung einer bestimmten, nämlich der Angst-stimmung, ein, daß hier eine petitio principii vorliegt und daß erst alle wesentlichen Stimmungen und Befindlichkeiten z u s a m m e n genügenden Grund bilden für eine allseitige und getreue Auslegung des menschlichen Daseins (Erster Teil). Eine solche Anthropologie bleibt allerdings ihrem Wesen nach, so gesteht Bollnow, jederzeit offen, da immer neue Züge zu dem erarbeiteten Bilde hinzukommen können. Nichtsdestoweniger schränkt Bollnow die Aufgabe, die er sich stellt, bald auf den Gegensatz zwischen den beiden Hauptstimmungspolen und ihren Phänomenen, den gehobenen und den gedrückten Stimmungen, ein. Die Heideggersche Einengung des Daseins auf die Struktur der „Sorge" und des Kampfes mit der Verfallswelt des „Man" bestreitet Bollnow energisch, indem er die Willkürlichkeit einer solchen Bevorzugung der düsteren, gedrückten Lebensstimmungen betont. Als Gegenwurf hierzu setzt er sich die Ausarbeitung einer „Anthropologie der Freude" zum Ziel. Sie soll mit jener Anthropologie der Angst bzw. der existentiellen Selbstwahl z u s a m m e n g e s e h e n werden. Und erst über diesen Gegensätzen erblickt Bollnow einen höchsten Standort des ausgewogenen, freien Geistes und einer verantwortlichen Herrschaft über die Stimmungen, wie sie die Ethik verlangt.

Geistesgeschichtlich gesehen handelt es sich also um die Spannung zwischen einer vom klassischen Eros angestrahlten Anthropologie der „Rose" und einer noch christlich beeinflußten Anthropologie des „Kreuzes" (wobei auch schon die versöhnende Überwindung dieser Spannung in Goethes „Geheimnissen" symbolhaft vorweggenommen ist). Bollnow erkennt die große Bedeutung der Existenzphilosophie für die Gegenwart an, welcher sie den unerbittlichen Handlungs- und Entscheidungscharakter des Lebens mitsamt dem Freiheitsbegriff ins Bewußtsein zurückgerufen hat. Aber sie besitzt doch nur die eine Seite der ganzen Tatsache Mensch, während sie sich die andere, vom Rauschhaften, Enthusiastischen bestimmte Seite völlig verdeckt. Für Heidegger sind alle Formen der heiteren und hochgemuten Lebensbestimmtheit nur „defiziente Modi" der Sorge, d. h. Weisen der Flucht vor sich selbst in den Leichtsinn, die Uneigentlichkeit. Unschwer läßt sich demgegenüber erhärten, daß auch die Freudestimmung einzigartige seinsaufschließende Wirkungen hat, ohne die uns weiteste Reiche des Daseins verdeckt bleiben. Bollnow führt insbesondere Jacobi als einen lebensphilosophischen Denker an, der diese Schlüsselstellung der Freude für die wahren Seinsergründung erkannt hat: „In Freude erscheint die Wahrheit."

Die Vertiefung unseres heutigen Denkens durch die Existenzphilosophie wird also von Bollnow keinen Augenblick geleugnet. Aber gegenüber dem gänzlich naturfremden und harmonieberaubten Existentialismus entwickelt Bollnow nun doch Punkt für Punkt die kosmischen und sympathetischen Einigungs- und Vollkommenheitserlebnisse, die sich von der Angst her gar nicht in den Blick bringen lassen. Er beginnt eindrucksvoll mit Nietzsches berühmter Deutung des dionysischen Gemeinschaftserlebnisses und der rauschhaften Verschmelzung mit dem Seinsgrund in der „Geburt der Tragödie" (das „Evangelium der Weltenharmonie", S. 56 ff.). Es folgt ein großartiger Absatz aus Baudelaires „Künstlichen Paradiesen", der zeigt, wie die schöpferische Glücksstimmung morgendlich taufrisch, völlig unangekündigt und grundlos in uns aufsteigt und darin der „Gnade" ähnelt. Das Erlebnis der tragenden „Beständigkeit" der Erde schildert uns die Sonnenaufgangsszene im Faust II eindringlich, im Gegensatz zu den von Heidegger absolut gesetzten Erfahrungen des „Lastcharakters" des Daseins. So bildet die glückliche Stimmung das Tor zu Natur und Kunst wie zu jedem echten Gemeinschaftserlebnis, während die Trauer verschließt, der Kummer isoliert und „verkümmern" läßt, der Schmerz selbstsüchtig und ichbezogen macht.

Bollnow konstatiert demnach erstens eine Veränderung des Gemeinschaftsbewußtseins, zweitens eine Veränderung des Realitätsbewußtseins und drittens eine Veränderung des Zeitbewußtseins infolge der gehobenen Stimmung. Die Zeit bekommt in ihr einen bestimmten Ruhecharakter, die Realität wird zur sinngesättigten, schönheitsdurchpulsten Wohlordnung, die Masse verwandelt sich in echte, durchseelte Gemeinschaft. Überall erweist sich die aufbauende Kraft der freudigen Stimmungen. Die Freude — Goethe würde sagen: die Liebe — verwandelt grundlegend unser Verhältnis zur Welt, zum Mitmenschen. Hingegen entspringt Heideggers misanthropische Idee von der Masse, sein grundsätzlicher Pessimismus hinsichtlich jeder Art von Öffentlichkeit eindeutig der Angst-stimmung, die den Menschen radikal vereinsamt und verschließt. Die Verschlossenheit ist denn auch schon Kierkegaards innerstes Problem gewesen.

letzt ist doch die Angst der „defiziente Mo-" der Liebe, nicht umgekehrt!).

Die ausführlichsten und besten Analysen ngt der zweite Teil (S. 115 ff.), der lück und Zeitlichkeit" in ihrem chselbezug untersucht. Die Zeitlichkeit der cklichen Stimmung hat ihre völlig eigenstän-e Struktur. Sie trägt nicht den krisenhaft espitzten Entscheidungscharakter der exi-ntiellen Zeit mit ihrem depressiven und stoß-ten Willenseinsatz, ihrem Vorauslaufen in die fallenheit und ihrem Ergreifen der eigenen glichkeit gewissermaßen am Abgrunde der iheit. Im Gegenteil, ihr Eigentümliches ist „Enthebung" über die Sorge und den Last-rakter des Daseins überhaupt. Das Ewig-tserlebnis Nietzsches wie der Mystiker wird r bedeutsam: ein Zustand, der am besten als ehendes Jetzt" oder „ewige Gegenwart" be-hnet wird; dabei gilt es natürlich das hohe r „große" Glück solcher Erlebnisse von der dlen Leichtfertigkeit und Sorglosigkeit zu erscheiden, die Nietzsche das „kleine Glück" nt. Des näheren geht Bollnow auf drei Be-che ein, die das Zeitbewußtsein der erhöhten stände erkennen lassen: die Phänomene des stlichen pathologischen Rausches durch Mes-in, Haschisch und ähnliche Opiate; das eso-ische Zeiterlebnis des Künstlers, speziell des losophisch durchreflektierten Romanciers, es Marcel Prousts Romanzyklus („Auf den ren der verlorenen Zeit", S. 148 ff.) mit hster Zergliederungskunst darbietet; endlich ekstatische Entrückungserlebnis, das Nietz-es Lehre von der Ewigen Wiederkunft und n „großen Mittag" zugrundeliegt (S. 168 ff.). diesen Analysen beweist Bollnow ein Höchst-ß von sicherer geisteswissenschaftlicher In-pretationsgabe. Es handelt sich um erste Stu-n zu einer Erforschung der exaltierten und ial-rauschhaften Gemütslagen, die geradezu bahnbrechend bezeichnet werden müssen. e Geisteswissenschaften, insbesondere aber Ästhetik und Literaturwissenschaft, bedür-einer solchen Einführung in die Struktur der höpferischen Stimmung", des Enthusiasmus, ie der ihr eigentümlichen Zeiterfahrung.

Vas Bollnow an diesen absichtlich extrem vählten Beispielen gewinnt, ist die Einsicht, im Moment der hohen Glücksstimmung die t zugleich vergessen wird und sich anderer-s gleichsam zum Ring rundet. Furcht und unftsbindung, Sorge und Bekümmerung ent-en, Nietzsche spricht von einer „Zeit ohne ", als deren Symbol der „goldene runde f" erscheint. In den krankhaften Zuständen t das Zeitgefühl überhaupt aus, wird als wwidrig und nicht mehr gültig erfahren, oder aber die Zeit erscheint als überaus gedehnt. Bei Proust aber wird das hohe Glücksgefühl bedeutsam durch die ungeheure Kraft der Sinngebung: es rückt alles Erlebte seit der Kindheit endgültig in die künstlerische Perspektive und ordnet es zum Epos zusammen. Diese zarte, ganz unscheinbare Ekstase besitzt die Zauberwirkung, einem leidenden Leben den höchsten ästhetischen Sinn und die tiefste menschliche Bedeutung zu leihen. Denn ein feinentwickeltes Tiefengedächtnis ruft sofort die ganze Kette verwandter Beseligungserlebnisse seit frühester Jugend herauf. So wird am Leitfaden der übrigens deutlich erotischen, wenn auch höchst vergeistigten Ekstase ein Weltbild von bestrickendem Zauber aufgetan. Die unabsehbare Bedeutung der Rauschzustände für das Werk des Dichters und Künstlers ist damit geradezu experimentell sichtbar geworden.

Bollnow gewinnt gerade von hier aus den Ansatzpunkt für eine sittliche Stellungnahme zu dem Problem der Stimmungen. Es ist nicht so, daß die ästhetischen und die erotischen Glücksaugenblicke vom übrigen Leben und seiner Leistung getrennt betrachtet werden dürfen. Sie haben eine gewaltige Bedeutung durch die Fruchtbarkeit, die Segenskräfte, die von ihnen über weite Bezirke dürftiger Alltäglichkeit ausstrahlen. Entgegen der nihilistischen Auffassung des Künstlerseins als Abenteuer betont Bollnow die hohe Lebensverantwortung auch des einsamen Künstlertums. Der Traum hat zur Tat Bezug, er setzt Hochziele, er verleiht dem Dasein Glanz und sinnvolle Ordnung. Aus den hohen Glücksmomenten gebiert sich eine neue Gläubigkeit, die dann den Alltag durchhalten und verschönen muß. Was im fruchtbaren Augenblick erschaut ist, muß allerdings im rauhen Alltag wenigstens teilweise realisiert werden, oder es bleibt nur ein snobistisches Ästhetentum des l'art pour l'art übrig. Mit einer Skizze des Verhältnisses zwischen den schöpferischen Glücksmomenten, die gleichsam außer der Zeit stehen, und den zeitgebundenen Phasen der Zielverwirklichung schließt diese letzte, ethische Betrachtung des Stimmungsproblems.

Vielleicht ist in dem Versuche, die beiden großen Extreme des existentiellen Willenserlebens und des erotisch-ästhetischen Glückserlebens in ein höheres Ganzes zu integrieren, die wegweisende Bedeutung des Bollnowschen Buches zu erblicken. Bollnow möchte die unerbittliche Schärfe der existentiellen Selbstwahl vor dem Nichts als die Werkphase deuten, die das in der Feierphase des Glückserlebens Erschaute zu bewähren hat. Er möchte Heideggers herbe Sorge um die Eigent-

lichkeit rhythmisch der Nietzscheschen Feier des ,,großen Mittags“ zuordnen, die strenge Zeitlichkeit des Alltags als den Gegenwurf zu der Zeitenthebung und Ewigkeitstrunkenheit der Ewigen Wiederkehr verstanden wissen. Wir denken hier an die Verse Goethes, die diesen klassischen Polarismus der ,,Sorge“ und der ,,Feier“ verkünden: ,,Tages Arbeit, Abends Gäste, Saure Wochen, frohe Feste Sei dein künftig Zauberwort“. In ihnen hat der große existentielle Lebemeister der Deutschen bereits die von Bollnow wiedererblickte Synthese von erhöhter Feier- und nüchterner Alltagsstimmung lapidar festgelegt.

Aber es bleibt hier natürlich ein Hiatus fühlbar, der nicht einfach lebensgesetzlich-polaristisch zu überbrücken ist, derselbe Hiatus, über den schon Schiller bei seiner Suche nach einer Vereinigung des Kantischen Ideals der sittlichen Erhabenheit und des Goetheschen Ideals der naturbegünstigten Schönheit nicht hinwegkam. Die ,,Freiheit“ ist nicht auf der Ebene der Naturrhythmik zu verstehen als die Phase der Kampferlebnisse, die polarisch der Phase des verweilenden Genusses und der enthusiastischen Schönheitserlebnisse zugeordnet ist. Sie ist eine von Stimmungen unabhängige Erfahrung, sie kann ebenso enthusiastisch wie depressiv erlebt werden. Und damit wird die Rolle, die Bollnow dem Polarismus der gehobenen und gedrückten Stimmungen zuweist, doch wieder fragwürdig.

Das Ziel der Diltheyschen und Bollnowschen Anthropologie bleibt jedoch bestehen. Es gilt die verschiedenen Erfahrungen des Menschseins, nicht zuletzt den von Heidegger herausgearbeiteten Strukturzusammenhang der ,,Sorge“ in ein ganzheitliches Bild des Menschen zu integrieren und so jene heilige menschliche Mitte zu erhellen, die das eigentliche Gesuchte aller Philosophie außerhalb der Konfessionen bedeutet. Aber diese Integration dürfte kaum auf dem Wege über die Stimmungen der Freude und der Sorge möglich sein, die übrigens mit dem doch zu simplen Gegensatz von Lust und Unlust durchaus nicht konform sind. Wir glauben, daß hier Diltheys Ansatz der drei Typen der Weltanschauung und der ihnen zugrundeliegenden ,,Lebensstimmungen“ schon tiefer angelegt war. Der Naturalismus Diltheys ist nämlich ebensowenig wie die beiden idealistischen Einstellungsweisen von so einfachen Gegensätzen her zu deuten, wie sie die freudige und die gedrückte Stimmung darstellen. Es gibt gewiß eine realistische oder eine heroisch-idealistische Disponiertheit, diese reichen aber in andere, tiefere Gründe. Von ihnen kann hier nicht mehr gesprochen werden.

*Oswald Bendemann, Berlin.*

**Herbert Cysarz:** Das Unsterbliche. Die Gesetzlichkeiten und das Gesetz der Geschichte. Halle: Verlag Max Niemeyer 1940. 304 Seiten.

**Herbert Cysarz:** Schicksal, Ehre, Heil. Drei Begegnungen des Menschen mit dem Weltgesetz. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachf. 1942. 158 Seiten.

,,Es gibt nur Neues unter der Sonne.“ Mit diesem Satz beginnt das vorliegende, groß angelegte geisteswissenschaftliche Werk, in dem sich der Verfasser bemüht, das Wesen der Unsterblichkeit in seiner geschichtlichen Form aufzuzeigen. Es geht Cysarz darum, die treibenden Urkräfte sichtbar werden zu lassen, die dem Geschehen in seiner ewigen Kontinuität zugrunde liegen; denn ,,durch das Tal der Geschichte fließt der Gesamtstrom des Werdens. In diesem reicht die Geschichte bis in die äußersten Gründe des Seins“ (15). Sein und Werden erscheinen als die beiden Grundbegriffe, von denen aus eine Klärung des historischen Problemgehaltes versucht wird. Die Welt stellt sich als mehrendes und schaffendes Geschehen dar, als ein ,,Werden zum Sein“ (8), das begrifflich weder transzendental noch kategorial gesehen wird, sondern als ewig zeugende Bewegung, in der sich die Werdensmächte und das Sein durchdringen. Das Sein definiert sich als ,,das Gesamt des Werdens, als das Ganze, das durch das Werden wird“ (35); dieses Ganze nun, das Sein als werdendes Werden ist die Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit ist gleichzeitig das Schöpferische als Gesamtmaß als Allgesetz, das der Mensch in sich aufnimmt und wiederum in die Geschichte führt. Unsterblichkeit erscheint so als ,,die Grundbestimmtheit und der letztmögliche Sinngehalt der Geschichte“ (43).

Cysarz versucht bei der Frage nach dem Existenzgrund eine jenseits von Immanenz und Transzendenz gegründete Antwort zu geben, die sich jeweils in das werdende Gesetz des Schaffens einreiht und die Problemverschlingungen deutet; so erscheint der Tod in seiner Dreigliederung als Tatsache, Gewißheit und Vorgang in ,,werdendlicher Vor- und Rückwirkung“ auf das Ich, das als ,,Organ des Seins im Werden“ zum Wir in Verbindung tritt, das hinwiederum die Verbindung des Ich zu Gemeinschaft, Volk, Blut und Rasse aufzeigt.

Aus der Fülle der angeschnittenen Fragen, die aufgegriffen, fallengelassen und dann an anderer Stelle wieder neu umschrieben werden, gleich einer bekenntnishaften Selbstoffenbarung, die das jeweils dem Verfasser zunächst Liegende in den Vordergrund rückt, ohne sich an ein bestimmtes System zu binden oder sich einer Sy

…matik zu unterwerfen, die jeden Begriff an …ihm im System zukommenden Stelle erörtert … klärt, — seien einige Begriffe herausgegrif… und näher erläutert, an denen das We… der Cysarzschen Geistes…ssenschaft überhaupt deutlich wird; es …jedoch gleich darauf hingewiesen, daß diese …der Darstellung, wie überhaupt jede Bespre…ng, notgedrungen dem treibenden Strom der …arzschen Gedanken und Gefühle, der gerade … schillernd und schwimmend wird, wo der …r exakte Formulierungen erwartet, Zwang …n muß. Dieser Zwang erscheint jedoch als …vendig, will man einigermaßen Klarheit in … vorliegende Buch bringen, das in seiner oft …essionistischen Art mehr eine eigenwillig…nntnismäßige als eine denkerisch-systema…e Leistung ist.

…r näheren Orientierung sei auf die Problem…chlingung: Entwicklung und Ursächlichkeit …nders hingewiesen:

…In Wahrheit kann es nur ein Gesetz der Ge…chte geben — und das ist kein Entwick…sgesetz" (176). Es gibt keine Entwicklung, … es keine geschichtlichen Ablaufsgesetze ge… kann; denn „die intensiven Wesenheiten …en keine dinglichen Grenzen; darum vermö… sie ineinander überzugehen. Wo aber eines …anderen ist, da kann nicht eines aus dem …eren folgen" (176). Verfasser greift hier … jene Unterscheidung zwischen intensiven … extensiven Dimensionen zurück, in die er …ier „Literaturgeschichte als Geisteswissen…ft" die geschichtlichen und geistigen Er…inungen einteilte. Er versteht unter exten…n Dimensionen das Stoffliche, dem allein …licher Fortschritt eignet (180) und unter …nsiven Dimensionen das Geistige, das Wer…liche, die Unsterblichkeit. Ablaufsgesetze, …salketten, Ursächlichkeit gibt es daher nur … extensive Dimensionen; übertragen wir die …chlichkeit auf intensive Dimensionen, so …räumlicht die Ursächlichkeit die Zeit" …). Mit dieser Formulierung greift Verfasser … seine Zeitanschauung zurück, die …– an Bergson (!) ausgerichtet — in seiner …raturgeschichte als Geisteswissenschaft erst…g veröffentlichte; die Zeit erscheint punkt…, als Nebeneinander und der Raum als „Sy…" des Nebeneinander. Das wahre Wirken … daher für ihn im Zeit-Punkt; seine Empfin…gswerte sind daher ebenfalls punkthaft; da…kommt es auf das „Jetzt" an, auf „die …sgreifendste Erfüllung jedes …zt" (8). Der Augenblick wird verunend…. An die Stelle der nur dem Stofflichen zu…menden Entwicklung setzt Verfasser daher … die intensiven Dimensionen die „schöpferische Entwicklung" als Wandlung, die an den Augenblick gebunden bleibt, an das „Nu". Verwirklichung einer bestimmten Aufgabe wird grundsätzlich abgelehnt als „Scheuklappe der alten Idealismen" (184). „Ursprüngliches Schaffen schöpft Unendlichkeit aus der unbezwingbar-unüberholbaren Zeittiefe des befruchtenden Augenblicks" (184 f.); es ist nicht an bestimmte Gesetze gebunden, sondern „die allerletzte Ordnung bleibt füglich jene, die sich die Freiheit voll einverleibt . . . Freiheit von Tod, Freiheit von jeder endhaften Gesetzlichkeit, Freiheit der Welt zu sich selbst, zu ihrer Unendlichkeit" (165). Der kategorische Imperativ Kants hebt sich damit von selbst auf; denn es gibt — ganz nach Bergson — keine allgemeine Gesetzgebung mehr (7), da es kein allgemeingültiges Tun gibt (259); „es gibt nur Neues unter der Sonne". Daher muß der Glaube auch bereit sein, „über jeden Punkt der Geschichte die Glocke des Weltalls zu wölben" (272); denn jeder zeugende Augenblick ist gleichwertig, Unsterblichkeit ist Bewegung im Kreis — wie Verfasser in seiner 1930 erschienenen Vorstudie „Über Unsterblichkeit" ausführt. An die Stelle der geistigen Entwicklung tritt — in Anlehnung an Simmel (!) — ein „in sich geschlossener Ring", eine „Strahlenkugel", wie Cysarz mit Gundolf(!) formuliert. Wir werden schließlich an Spinoza erinnert, bei dem Gott die unendliche Glaskugel ist, in die alles eingekapselt ist, und wie dort Gott die Natur verschlingt, so verschlingt bei Cysarz das Unsterbliche das Leben in seinem Fortschritt. Alles Werden zum Sein ist in das Unsterbliche als Glaskugel, Strahlenkugel oder Ring eingekapselt und von ihm umschlossen. Wie Spinozas Welt in Gott, so liegt Cysarz' Welt im Unsterblichen als „zielende Bewegung ohne Endziel" (19) fest.

Wie läßt sich nun aber diese Unsterblichkeit, die an kein anderes Gesetz als das der Freiheit gebunden ist, mit dem zweiten vorliegenden Werk vereinbaren, in dem es dem Verfasser um die Deutung der Begriffe Schicksal, Ehre und Heil geht? —

Das Schicksal erscheint als die anerkennende Verwirklichung eigener, d. h. zwischen Transzendenz und Immanenz schwebender, auf das einzeln werdende Sein bezogener Mächtigkeit, dem der Begriff der Ehre zum kategorischen Imperativ wird; d. h. im Begriff der Ehre entfaltet sich der intelligible Charakter des Daseins in seiner durchgehenden reellen und ideellen Gesetzlichkeit. Das Heil — als dritter Begriff — wird als ein Zusammenklingen von Charakter und Schicksal definiert; das „Heil läßt uns hier und jetzt das Weltgesetz aufleuchten; läßt unser

bedingtes Dasein und Handeln den großen Flug miterhalten und -wirken, dessen Entscheidung wir uns anheim geben" (126).

Es handelt sich auch in diesem zweiten Werk um die schöpferische Freiheit, die das Diesseits und Jenseits verbindet und die „integrale Mächtigkeit" des Unsterblichen wirksam werden läßt, wenn Verfasser auch neuerdings wieder von einem kategorischen Imperativ spricht, den er in der Ehre aufleuchten sieht. Dieser kategorische Imperativ ist jedoch kein allgemeingültiges Gesetz, so daß man die Ehre als ein Gesetz aufstellen kann, sondern „die Ehre wahrt eine letztumfassende Identität und Integrität der Person" (68). Das Gesetz der Ehre „befiehlt jedem Wesen ... ein anderes" (71).

Die Identität der Ehre als im Wesensgrunde der Unsterblichkeit wurzelnd wird zur ewig neuen Dimension jedes Werdens zum Sein. Das schöpferische Tun allein „erfüllt und stiftet Gesetz" (13), das auch hier „nicht wiederkehrende Regelung, sondern je einmalige Erstellung der umfassendsten Notwendigkeit" ist (21).

Cysarz bleibt sich von den Anfängen an bis zu seiner letzten Veröffentlichung im Grunde gleich. Seine Freiheit der schöpferischen Entwicklung, das punktuelle Werden zum Sein im Jetzt bedeutet eine geisteswissenschaftliche Position, die in schroffem Gegensatz steht zu jener Philosophie, die den deutschen Geist — mit Goethe — als eine in steter gesetzmäßiger Folge sich vollziehende Entwicklung sieht, gemäß dem Wort Hegels: „hier ist das Extensivste auch das Intensivste".

Ein besonderes und schwieriges Kapitel ist die oft ins Barocke gesteigerte Sprache.

*Heinz Schlötermann, Berlin.*

**Herbert Cysarz:** Das Schöpferische. Die natürlich - geschichtliche Schaffensordnung der Dinge. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag. 1943. 306 Seiten. gr.8°.

Vorliegendes Buch, das als Fortsetzung des letzten Hauptwerkes Cysarz' „Das Unsterbliche" anzusehen ist, stellt sich das „schöpferische Gesetz des Menschen" (7) zum Thema, um an ihm die „Geschichtlichkeit als durchgehende Struktur des Weltalls" (7) zu erhellen.

Cysarz beginnt mit einem Kapitel über „Natürliches und geschichtliches Werden" (9—41), in dem er zu Anfang ausführt, daß „die durchgehendste Gegebenheit ... des körperlichen und geistigen Lebens, der stofflichen und seelischen Wirklichkeit ... das Werden selbst" (11) ist, als ein Werden zum Sein, das im Begriff des Geistes seine Enthaltenheit im Werden anzeigt. Die Natur ist damit werdentlicher und nicht gegenständlicher Grundverhalt, sie ist — nach Rickert — „die Wirklichkeit mit Rücksicht auf ihren gesetzmäßigen Zusammenhang" (18); das heißt, die Natur kennt damit „weder Bewußtsein noch Verantwortung des einmaligen Werdens, dessen Unendlichkeit in jedem Punkt ist" (18). Demgegenüber steht die Geschichte als „volles Empfinden und Verantworten der Vergängnis, aus einer letzten Seinsgewißheit und -gerichtetheit heraus ... Sie beruft je und je an das Sein, das die Gesamtheit des Werdens birgt" (21 f.). Die menschliche Geschichtlichkeit wird damit zur intensiven nicht extensiven Größe; das heißt, sie kann nicht wie die Natur in Gesetz und Einzelfall geschieden werden, sondern sie „kennt nur Besonderheit und Zusammenhang, einmaliges Glied und einmaliges Ganzes" (29). Im Unterschied zur natürlichen Raum-Zeit-Welt mit ihren Massen und Zählbarkeiten gibt es in der Werden-Sein-Welt nur „Besonderheiten und Mächtigkeiten", das heißt „Unvollendbares und je Unerschöpfliches, ... Wesens- und Gestaltdeutung" (32). Es herrschen somit in Natur und Geschichte zwei Gesetzlichkeiten, die nicht ineinander übergehen, jedoch im Menschen zusammentreffen. Natur steigt der Freiheit entgegen, wie Geschichte in dumpfere und reinere Natürlichkeit zurücksinkt; daher ist „hier wie dort ... kein Fortschritt", sondern „beiderseits eine neue Annäherung an das andere um der Zusammenwirkung willen" (34). Es gibt also zwei Gesetzlichkeiten: erstens die Gesetzlichkeit der Natur, und zweitens die Gesetzlichkeit der Geschichte als „Weltgesetz des Wagnisses" (36), das „sich nicht Schritt für Schritt ertappen und begleiten" läßt; denn „zu seines Wesens Wesen gehört der wagende Sprung und die überraschende Neuerung" (38).

Der zweite Abschnitt behandelt in Fortführung der angeschnittenen Gedankengänge „die Geschichtlichkeit der Natur" (42—83), die rationalistisch-kausale Durchgliederung der Welt, die jedoch immer auf ein Nicht-Ursächliches hinweist; das heißt, auch der tote Stoff hat schon seine Geschichtlichkeit, die sich dann im Menschen zur weit ausgreifendsten Intensität verdichtet, Kausalität und Integration wirken so in eins. Dieses Zusammenspiel wird im dritten Kapitel unter dem Gesichtspunkt „die Natur in der Geschichte" (84—118) weiter aufgehellt. Es handelt sich für ihn hier nicht um eine „prästabilierte Harmonie", sondern um „ein vorangreifendes Widerspiel ...: ein mikrokosmisches Inbild des fort- und fortpulsenden Schaffens" (86), das Verfasser dann in den verschiedenen natürlichen Formen wie Blut, Mythos, Sprache, Sitte, Staat, Gesundheit, Krankheit, Geschlecht

keit, Rasse und Volkstum andeutend auf-
t.
as vierte Kapitel dringt dann tiefer in die
gezeigte Problematik ein. Verfasser behan-
hier die ,,Bewußtseinsgesetzlichkeit und Ge-
ichtsgesetze" (119—173). Er behauptet mit
l, das menschliche Gehirn sei die ,,Geburts-
tte der Geschichte" (123); das heißt, das
nschliche Ich- und Vollbewußtsein wird zum
tralen Mittel- und Quellpunkt, in dem das
bewußte als beherrschende Strebung der
le aktiv ist. In diesem Bewußtsein sieht Cy-
z wiederum die beiden aufgezeigten Gesetz-
keiten zusammenwirken; Fühlen und Den-
bleiben an die Kausalität gebunden, wäh-
d der Inhalt der Gefühle und Gedanken der
ächlichkeit ungemäß ist. Das Bewußtsein ist
,,seelisch ein Geschehenszusammenhang und
tig eine Mächtigkeit, die unbegrenzt aus dem
chehen voran- und hinausragt" (146). Aber
ht das einzelne Bewußtsein ist der höchste
hter, sondern ,,in jeden Entschluß, jeden
genblick reicht letztlich eine Verbundenheit
eres Tuns und Lassens mit dem Weltgesche-
herein. An dieses muß jeder sich gebunden
len" (150). Jedoch ist es unmöglich, eine
aue Gesetzlichkeit dieser Art aufzustellen;
Wahrscheinlichkeitsgesetz und das Gesetz
großen Zahlen begleiten die Wirklichkeit
in so durchgängig wie die Ursächlichkeit; ein
altsgesetz gibt es hier nicht. Man kann
in von einer ,,Ordnung des unendlichen
affens, auf die jeder Augenblick der Ent-
eidung sich ausrichten kann" sprechen (168).
se ,,Ordnung des unendlichen Schaffens" als
etz der Geschichte verkörpert allein das Ich
einer Wechseldurchdringung von Werden und
n; damit tritt das Ich in seinem Identitäts-
Nämlichkeitsbezug in den Vordergrund.
Ich verbürgt eine unverbrüchliche Einheit,
Nämlichkeit, derzufolge der schöpferische
nsch ,,Gesetz und Sein des Unendlichen na-
ich - geschichtlichen Werdens" verkörpert
3).
as fünfte Kapitel versucht, dieses Ich unter
Thema ,,der schöpferische Mensch" weiter
beschreiben (174—212); Cysarz sieht in ihm
als Genie — die grundmenschlichen Spannun-
und Durchdringungen auf das Äußerste ge-
gert; denn das Genie schöpft ,,ganz tief aus
Schaffensmächten des Werdens insgemein"
7). Durchbrechende Geschichtlichkeit ist
mit dauernder Natürlichkeit gepaart, so
das Genie als wahrer Schöpfergeist ,,die
meinschaft, die es verkörpert, zu geschicht-
em Ausdruck und Einsatz" bringt (210).
ie ist damit ,,letztlich stets ein Kern auch
nnoser Vergemeinschaftung" (212).

Das sechste Kapitel sucht weiterführend den Gedanken ,,von der Freiheit und Verantwortung" näher zu analysieren (213—254). Cysarz geht von der Intentionalität des Ich aus, das die Dimension des Geistes der Aktivität des Willens vereint und zeigt die Freiheit des ,,Wozu" auf, die durch jede Bestimmtheit hindurch und hinaus geht. ,,Die höchste Freiheit . . . ist Bestimmtheit, Bestimmbarkeit durch das geschehende Ganze der Dinge" (230). Damit ist Freiheit kein Weniger, sondern ein Mehr an Bestimmbarkeit; ,,Gegenwart der Idee in bestimmtem, gebundenem Tun" (232). Das Ich bezieht sich dem Gesamt der Dinge ein und bindet sich dadurch an das Schicksal; ,,zugleich aber macht es sich ebendadurch frei; denn es einverleibt sich unwiderstehlich einem Gesamt, das als Ganzes keinem übergeordneten Etwas mehr zubehört; es macht sich zum Glied der werdendseienden Welt, die ein einmaliges-selbstgesetzliches Schaffen ist" (234).

Das siebente Kapitel faßt nochmals diese Gedanken zusammen und zeigt unter dem Thema ,,Weltauge-Geist" (255—301) die Unendlichkeit auf, ,,die sich der Endlichkeit verschränken muß, um Wirklichkeit zu werden" (265). Das Schaffensgesetz offenbart sich unter diesem Aspekt noch einmal als die Zusammenwirkung von Natürlichkeit und Geschichte.

Im Nachwort weist Cysarz auf sein eigenes Schaffen hin und bekennt sich nach einem kurzen Überblick über seinen Entwicklungsgang zur ,,Philosophie als Praxis, Geschichts- und Menschenforschung als praktischem Eindringen in die immerzu werdende, von Wesen immer auch besonderliche und unter Einschließung unzähliger Gesetzlichkeiten im Ganzen unerschöpflich neuschöpferischer Gesamtwirklichkeit" (304). Er sei somit ,,aus Philosophie zum Geschichts- und Kunst-, Volkstums- und Schrifttumsforscher geworden" (305); denn ,,alle Dinge, die menschlichen Dinge voran, wollen den Schöpfergeist in die Wirklichkeit und die Wirklichkeit in die Ewigkeit tragen" (306).

Das vorliegende neueste Werk Cysarz' knüpft in seinen Gedankengängen an jene Ausführungen an, die uns schon in seinem Werk ,,Das Unsterbliche" wesentlich erschienen. Ausgehend von dem Wesensgesetz der Geschichtlichkeit, das — wie es in dem Buch ,,Das Unsterbliche" heißt — kein Entwicklungsgesetz ist, versucht er hier dieses Gesetz in seiner weitergreifenden Dimension zu umreißen, indem er es als ,,Weltgesetz des Wagnisses" und als ,,Ordnung des unendlichen Schaffens" bezeichnet, die als übergreifende Mächtigkeit sich dem Endlichen verschränkt, um Wirklichkeit zu werden.

Es ergeben sich jedoch bei näherer Betrachtung dieser weithin bestechenden Gedankengänge wiederum manche Bedenken; so lehnt Cysarz auch hier jeglichen Fortschritt ab. Er meint, ,,der mache das Jetzt zur Stufe, zum Mittel des Dann, raube ihm also seinen Eigenwert und höbe es in einem anderen auf“ (280).

An die Stelle der Kontinuität des Werdens im Sein in seiner existentiellen Lebenswirklichkeit tritt die Gleichwertigkeit der einzelnen Jetzts, die wieder dem ,,schöpferischen Augenblick“ (189) einverleibt sind, der allein werdendliches Moment des Schöpferischen ist, das als das ,,wesenhaft Neue“ (48) gesehen wird. Cysarz bekennt sich erneut zu seiner alten These: ,,Es gibt nur Neues unter der Sonne“ (16). Daher lehnt er dann jegliche Teleologie des Werdens ab und setzt an die Stelle des Zieles die ,,Nämlichkeit“ der ewigen Identität, die ihn früher einmal den Satz schreiben ließ, die Kunst habe als Kunst keine Geschichte, sie sei ,,eine nichts als ästhetische Reihung von Statuen“, die ,,ebensogut mit Praxiteles wie mit Rodin beginnen“ könne, in sich Vollkommenes wohne hier im wandellosen Raume, ,,immer wiederkehrendes Jetzt, nicht wachsendes Gewesen“ (Schiller zu Nietzsche, Halle 1928, S. 387). Dieser Auffassung entspricht der jetzige Satz: ,,Die Geschichte ist eine unendliche Abfolge von Geburten und Toden. Wie die Geschichte der Religionen ein Aufundab von Entartungen und Neuerungen ist — um keines Ziels, sondern um der Lebendigerhaltung des Ewigen willen“ (268). Diese vage Ewigkeit, die Cysarz nicht näher formulieren kann, steht im Zentralpunkt der psychologischen Forschung, die trotz aller Verschiedenartigkeit der sich teilweise wiederholenden Formulierungen keinen Begriff vom letzten Ursprung des Werdens sowie von den Werdens-Formen in ihrer materiellen Differenzierung der umfassendsten Integration geben kann. Cysarz hat das selbst eingestanden, wenn er meint, die Geschichtlichkeit als intensive Größe könne weder in Gesetz und Einzelfall geschieden (29) noch ,,experimental behandelt“ werden, sie lasse sich ,,schwer ausdrücken und ausdrücklich fassen“ (82). Der Gedanke einer logischen Ursächlichkeit wird daher schärfstens als Vergeheimnissung der Dinge (238 Anm.) ebenso wie die Aufstellung transzendentaler Kategorien zur Klärung der Gesetzeszusammenhänge zurückgewiesen (131).

Es bleibt im Grunde nur jenes schöpferische se faisant Bergsons übrig, das das schöpferische Werden ohne vorgefaßten Plan aus seiner Fülle heraus stets neu gebärt; mag Cysarz auch dieses Mal ausdrücklich auf den Elan als Geschehensantrieb verzichten (81), sein schöpferisches Handeln ,,um der Lebendigerhaltung des Ewigen willen“ (268), für das es kein Inhaltsgesetz gibt (164 f.), geht zumindest einen ähnlichen Weg. Das zeigt auch die Bedeutung des Bewußtseins in seiner Ich-Funktion, in der sich Cysarz dem psychologischen Solipsismus nähert, der durch die Bindung des Ich an das Weltgeschehen in seiner schillernden Substanz nicht aufgehoben, sondern höchstens in der Betonung des ,,wagenden Sprunges“ und der ,,überraschenden Neuerung“ (38) als Wesen dieses Weltgeschehens noch verstärkt wird. Die Cysarzsche Freiheit offenbart sich dadurch trotz des Vorgriffes auf die Freiheit ,,Wozu“ und die ,,Bestimmtheit . . . durch das geschehende Ganze der Dinge“ (230) als eine aus der Integrität des persönlichen Ich differenzierte Seinsweise der Existenz, deren materiale Verankerung in der Bewußtheit des Ich selbst gesetzt ist. Es ist eben nicht jene Freiheit als Kausalität der Vernunft, in der die Idee zur letzten Ursache wird; es fehlen die kantischen objektiven Gesetze der Freiheit als Regulativ und Konstituens zugleich. Die Problemverschlingung Natur und Geschichte bleibt daher Phänomen einer deskriptiven Psychologie, anstatt in transzendentaler Einheit zum materialen und formalen Prinzip des Logos als das ,,Manifestierende, sich Äußernde“ (Hegel) selbst zu werden.

*Heinz Schlötermann, Berlin*

**Gertraud Haase-Bessell:** Der Evolutionsgedanke in seiner heutigen Fassung. Jena: Verlag Gustav Fischer 1941. 79 Seiten. gr.8°.

Die vorliegende Schrift ist in der Hauptsache biologischen Inhalts, indem sie die neueren und neuesten Ergebnisse der Mutationsforschung und Genetik mit Rücksicht auf den ,,Evolutionsgedanken“, d. h. auf das Problem der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Lebewesen betrachtet. Gegen Ende ihrer Ausführungen wendet sich die Verfasserin einer Definition des Artbegriffs zu, und hierdurch, sowie durch den Umstand, daß sie aufgrund ihrer Untersuchungsbefunde und ihres Artbegriffs gegen die Auffassung der Art als ,,Ganzheit“, ,,Typus“, ,,Idee“ oder ,,Bauplan“ (im Sinne der idealistischen Morphologie) Stellung nimmt, gewinnen ihre Ausführungen auch ein philosophisches Interesse.

Eine Art, so führt Verfasserin zusammenfassend aus, hat sich niemals so entwickelt, ,,daß ein starrer, feststehender Typus in einen anderen, ebenso starren, übergegangen ist, vielleicht durch einen ,Schöpfungsakt‘ irgendeiner Art, vielleicht unter der Alleinvorherrschaft

deiner Mutation" (S. 72). Der Weg der wicklung der Arten ging und geht r Populationen. Der wahre Begriff Art ist nicht der des Arttypus, sondern Artfeldes. „Wir sehen immer wieder begt, daß sich aus einem Artfeld unter dem nge von Mutationen, Isolationsmechanismen der Auslese in der Breite der Erdareale npopulationen heraussonderten, die sich r den gleichen Gesetzen weiterentwickelten, ie entstehen ließen. Nicht an stabilen, star- Arten vollzieht sich die Evolution, sondern der Dynamik, der genetischen Bewegung ‚Arten' heraus entwickeln sich neue, bemen alte ein neues Gesicht, in dem doch die charakteristischen Züge der Voreltern nden sind. Je weniger wir die geschichtn Zusammenhänge der alten Erdperioden schauen können, je heftiger die dynamin Gewalten waren, die die Entwicklung vors getrieben haben, je unabhängiger voneinr scheinen uns von unserem Blickpunkt aus großen Formenkreise der Organismen zu soweit, daß der optische Irrtum verschier ‚Baupläne' entstehen konnte" (S. 72 f.). ne Möglichkeit, den Begriff des Bauplans des Typus trotzdem beizubehalten und er „praktisch nutzbar zu machen", glaubt asserin durch die Anwendung des sogenann- Korrespondenz- oder Komplementaritätsips der theoretischen Atomphysik unserer erschließen zu können. „Wir können und sen mit einer ‚Art' als mit einem charaktechen inhomogenen Feld rechnen, dessen puskelnatur für einen gegebenen Augenblick n Charakter bestimmt, dessen Dynamik wir aber gleichzeitig vor Augen halten müssen, alledem, was die Physik mit dem Begriff le' verbindet. Das heißt also: eine Art statisch, in einem gegebenen Augenblick mmt durch Zahl und genetischen Charakter ihrer Individuen in ihrer historisch entelten Form, aber zugleich dynamisch, inman den Zeitbegriff als reziproke Konstante e Definition einführt, womit die ‚Position' Augenblicks ‚ungenau wird'" (S. 74).

r scheint, daß hierdurch nichts gewonnen der Sachverhalt nur verschleiert wird. Vererin gibt selbst zu, daß „diese Doppelnatur Art und damit des Evolutionsprinzips übert" nicht neu ist. Es handelt sich, schlicht gt, darum, daß wir auf dem Boden der endenztheorie die wahrgenommene tanz des Bauplans mit der gedachten ution verknüpfen müssen. Auf der einen erfassen wir bei der Betrachtung eines viduums seinen ihm eigentümlichen, dem hein nach konstanten Artcharakter, also seinen Typus oder Bauplan, der durch alle individuellen Unterschiede und Zufälligkeiten hindurchleuchtet, und die Vererbungslehre bestätigt sozusagen diesen Eindruck; denn sie spricht ja von der „Vererbung", d. h. der Wiederkehr des Gleichen. Auf der anderen Seite aber verlangt der Evolutionsgedanke die Art-Umwandlung, also auch die Umwandlung des Bauplans, der damit eben aufhört, „Bauplan" oder „Typus" im eigentlichen Wortsinne zu sein. Die neodarwinistische Deszendenztheorie, zu der sich die Verfasserin bekennt, kann diesen Widerspruch natürlich nur in der Weise auflösen, daß sie dem Begriff des Bauplans oder Typus jede „konstitutive" Bedeutung abspricht, ihn also, wie sich Verfasserin ausdrückt, als „optischen Irrtum" ansieht und ihm bestenfalls — im Hinblick auf die nun einmal nicht wegzuleugnenden Bedürfnisse der vergleichend-morphologischen und systematischen Forschung — eine „regulative" oder methodische Bedeutung beläßt. Zugleich muß sie den Vererbungsgedanken entsprechend einschränken; denn die „Wiederkehr des Gleichen" kann jetzt in jedem Einzelfalle immer nur für eine bestimmte, kürzere oder längere Zeitdauer gelten, ganz davon abgesehen, daß bei der Annahme einer kontinuierlichen Transformation der Begriff der Gleichheit dem der Ähnlichkeit Platz machen muß.

Daß unter dieser Voraussetzung der Gegensatz zwischen „Konstanz" und „Evolution" denkmäßig sauber und einwandfrei überbrückt wird, liegt auf der Hand, und die Anwendung der sogenannten „komplementären Betrachtungsweise" nach dem Schema des sogenannten „Korpuskel-Welle-Dualismus" ist gerade auf dem von der Verfasserin eingenommenen neodarwinistischen Boden umso weniger gerechtfertigt, als sie den Sachverhalt, wie er sich im Rahmen des darwinistischen Transformismus darstellt, verfälscht. Denn die komplementäre Betrachtungsweise der spekulativen Atomphysik billigt beiden Bildern, dem Korpuskel- und dem Wellenbild, nur eine methodische Realität zu. Keines dieser beiden Bilder ist vor dem anderen ausgezeichnet, etwa dadurch, daß dem einen ein höherer Realitätsgrad zukäme als dem anderen. Es gibt in der Wirklichkeit — immer im Sinne der modernen spekulativen Atomphysik geredet — weder Korpuskeln noch kontinuierliche Medien, sondern es kommt auf den „Standpunkt des Beobachters" an, ob der betrachtete Vorgang die Anwendung der dem Korpuskel- oder dem Wellenbild zugehörigen Begriffe zu seiner Beschreibung erfordert. Im Rahmen der Deszendenztheorie aber haben lediglich die um den Konstanzbegriff gruppierten Begriffe des

„Bauplans", des „Typus" und der „Gleichheit" eine bloß methodische Bedeutung, während die mit dem Evolutionsgedanken verhaftete Begriffsgruppe und vor allem der Evolutionsbegriff selbst doch das tatsächliche biologische Geschehen, also die Realität, treffen will!

Der darwinistische Transformismus gibt sich selbst auf, wenn er den „Typus" oder „Bauplan" der idealistischen Morphologie in einer seinem evolutionistisch-darwinistischen Begriffsschema *gleichwertigen* Bedeutung retten will. Seine logische Existenzbedingung liegt in der Verknüpfung des Gedankens einer realen zeitlichen Entwicklung mit der Auffassung der „Baupläne" als *bloßer* Allgemeinbegriffe in *nominalistischer* Bedeutung. Bekanntlich ist es eine logische Konsequenz des Nominalismus, daß er lediglich den einzelnen Individuen Realität zugestehen kann, und so gelangt denn auch die Verfasserin folgerichtigerweise zum Begriff des „Artfeldes", d. h. zur Anwendung des Artbegriffs auf eine Vielzahl von Individuen, womit eine Position gewonnen ist, von der aus jeder Versuch einer Rettung des Typus- oder Bauplanbegriffs in seiner ihm eigentlichen Bedeutung naturgemäß mißglücken muß. Von diesem Standort aus kann dann nur noch im uneigentlichen Sinne von einem „Typus" oder „Bauplan" gesprochen werden, und jeder Versuch, diese „anstößige" Konsequenz des darwinistisch-nominalistischen Ansatzes irgendwie zu bemänteln, führt nur zu einer Verschleierung des an sich logisch völlig klaren und durchsichtigen Sachverhalts.

*Eduard May, München.*

**Paul Häberlin:** *Der Mensch.* Eine philosophische Anthropologie. Zürich: Schweizer Spiegel-Verlag 1941. 224 Seiten.

Der Autor geht von der Einheit des Seins aus, das sich in den einzelnen Individuen als modi dieses einen Seins findet und begründet hierauf eine psychologische Erkenntnistheorie, die das existentiell Seiende, das als Seele definiert wird, zur umfassenden Funktion des Bewußtseins macht, das sich in der Erkenntnis eines anderen selbst erfährt. Von diesem Mittelpunkt ausgehend, dem einerseits Gewissen und Trieb als Zwecke zur Verwirklichung der Idee und andererseits der Geist als die Objektivität der Seele eingegliedert sind, versucht Verfasser das Wesen einer Kultur zu skizzieren, die sich nicht zweckvoll an den Menschen wendet und ideale Tendenzen verwirklichen will, sondern sich rein geistig und zwecklos, frei jeden subjektiven Zieles, allein der Weisheit widmet. Diese These führt Verfasser zur Ablehnung jeglicher kämpferischen Kultur, da diese keinen Raum für d *reinen Geist* habe (212).

An die Stelle der konkreten Gemeinschaft tr die reine Gemeinschaft, die *rein von Zwe ken* ist (206). Der Mensch steht als *Sün denfall der Seele*, der die ideelle Füh rung im Leibe übertragen wird, innerhalb dies Kreises und erscheint als das zu Überwindene zu Gunsten einer freien Seele, die sich nicht den Menschen wendet, sondern dem integriere den Geist Ausdruck verleiht. Die Selbstbehau tung der Seele wird als böse abgelehnt, da Seele von sich aus den Menschen will und dur ihre ideelle Forderung das Sollen, die Pflicht die Welt bringt (106). Die Orientierung d Seele soll allein zum Geist gehen, der als zwec frei geschildert wird. Die Natur im Mensche der Leib, ist *Sünde*. Verfasser wendet si natürlich gegen jede biologische Anthropolo (88), der er — völlig unklar — vorwirft, sie se den Menschen nur als Leib, als ob er ganz Le wäre ohne Seele (89). Häberlin sieht selbst n den Geist, als ob es Seele und Geist gäbe ohne Le Er führt auf psychologischem Wege zu ein kontemplativen Ontologie, die nicht in der W als Wirkungsstätte des Menschen, sondern einem metaphysischen Raume beheimatet den sie nur durch den Verrat der Seele verläß

Damit wird Verfasser übrigens zum Antipod Ludwig Klages'; er setzt dem Geist als Wide sacher der Seele die *Seele als Wide sacher des Geistes* entgegen. Im ga zen liegt hier eher eine Pneuma- bzw. Psych sophie als eine wirkliche Anthropologie v denn ihr fehlt das tragend Elementare: d Mensch selbst in seinen konkreten Bezügen u Gegebenheiten. Der Mensch ist weder nur Ge noch nur Leib, sondern durchaus ein einhe liches Wesen „aus einem Guß".

*Heinz Schlötermann, Berli*

**Herbert Krüger:** *Die geistigen Grun lagen des Staates.* Stuttgart u Berlin: Verlag W. Kohlhammer. 183 Seite gr.8°.

Gegenstand von Herbert Krügers Unte suchung ist das Reich von der Reformation b zur Gegenwart. Das Thema der Untersuchu wird von der Feststellung her gebildet, daß „e bestimmter Geist und eine bestimmte Sti mung" „zu den wesentlichen Bestandtei eines jeden politischen Verbandes" gehören; gelte, die „Typen geistiger und stimmung mäßiger Begründung", die der bezeichnete G genstand der Untersuchung aufzuweisen h herauszuarbeiten. Das Ergebnis Herbert Kr gers ist von diesen Ausgangsstellungen wese

abhängig, und eine Stellungnahme hat zuerst diesen grundsätzlichen Entwurf des en Vorhabens zu betrachten.

rbert Krüger stellt das Reich von der Reation bis zur Gegenwart unter den Begriff Staates. Eine eindeutige Bestimmung des undegelegten Staatsbegriffes wird nicht gen. Aus den verschiedenen Bemerkungen, den Staat als die Grundvorstellung der Unuchung berühren, ergeben sich die Konturen Staatsbegriffes der juristischen Tradition. eint ist sowohl der Apparat der öffentlichen waltung wie die „personale Zusammensetz des Verbandes"; dabei darf nicht übern werden, daß der durch das Thema bemte Sinn der Untersuchung dahin geht, an d von Voraussetzungen, die außerhalb des tes gelegen sind, in der Form einer Typik beantworten, wann und wofür das Instrut des Staates zum Einsatz gelangt. Neben „institutionellen" Geist wird ein „sinnender" Geist unterschieden, der in diesen erstaatlichen Voraussetzungen gelegen ist. Vergleich mit dem Einsatz des Heeres macht ger klar, was er mit diesem sinngebenden tigen Gehalt des Staates meint, um den e Untersuchung letztlich geht: „Ob es aber einen Kreuzzug, für die Zwecke der Staatsn oder die der Volksverteidigung eingesetzt l, hängt von dem ab, was hier als Geisti- Gehalt verstanden und untersucht werden " (S. 3).

enn Herbert Krüger dann als Typen dieses tigen Gehaltes das Christentum, natürliche gion und bürgerliches Bekenntnis, die öffente Meinung und die Weltanschauung bezeich- so muß zunächst festgestellt werden, daß Thema seiner Untersuchung hierdurch keine ntwortung gefunden hat; denn für die gechtliche Wirklichkeit des Reiches ist keiness in dieser typisierenden Verallgemeinerung zusagen, daß der Einsatz des staatlichen rumentes in der geschichtlichen Reihenfolge ch das Christentum, natürliche Religion und gerliches Bekenntnis und die öffentliche Meig geschah — weder der Vordergrund des gechtlichen Vorganges noch ein Gehalt, der in r tieferen Schicht des Hintergrundes gelegen e, könnten eine solche Behauptung unterzen. Und gerade in dem Falle, in dem diese auptung zu bejahen wäre, im Einsatz des tlichen Instrumentes der Gegenwart nach nationalsozialistischen Weltanschauung, diziert sich Herbert Krüger von einer unbeten Bejahung, indem fast unmerklich zwin der Weltanschauung, „die ihren Platz in Verfassung und Verwaltung des nationalalistischen Reiches gefunden" hat, und einer ihr gegenüber besonderen geistigen Aufgabe unterschieden wird. Das Fragwürdige dieses Unterfangens liegt nicht in der zu bejahenden Erkenntnis, daß die Kraft einer Idee nicht durch ihre Proklamation als „Staatsgedanke", sondern durch ihr lebendiges Dasein im inneren Menschen gebildet wird; fragwürdig ist vielmehr die Art, in der die Weltanschauung, so regulär sie als geistige Grundlage des Staates bezeichnet ist, nur in ihrem Aufgehobensein als „Staatsgedanke" neben Gesetz und Verordnung durch eine besondere Organisation als eingebaut in die Reichsordnung dargestellt wird, während daneben, neben der „Gegebenheit" der Weltanschauung — es ist zu hoffen: nur als Mißverstehen des Verfassers — die Notwendigkeit einer von der Weltanschauung unterschiedenen besonderen Erarbeitung geistigen Gehaltes vertreten zu werden scheint. Während es allerdings in diesem Punkte zweifelhaft ist, ob er als derart ausdrücklich ausgesprochen angenommen werden kann, ist, ohne daß der geringste Zweifel möglich wäre, der Grund dafür klar formuliert, daß das Ziel der Untersuchung, die Aufweisung des hinter dem Staate stehenden und seinen geschichtlichen Einsatz bestimmenden Kräftebildes nicht erreicht wurde: auf den „Zusammenhang mit der Rassengeschichte des deutschen Volkes", auf die „an sich gebotene" Verknüpfung der Geistes- und Naturgeschichte wurde bewußt verzichtet (S. 4/5). Als Grund wird angegeben, daß die innere Rassengeschichte erst in den Anfängen stände.

Ganz abgesehen davon, daß diese Behauptung nur insoweit richtig ist, als eine junge Wissenschaft nicht in der Lage sein kann, auf Kompendien des Umfanges zurückzublicken, wie sie der Wissenschaftsbetrieb der Tradition einschließlich des neunzehnten Jahrhunderts aufzuweisen hat, muß bemerkt werden, daß der angegebene Grund als bequeme und damit zugleich als unwissenschaftliche Lösung zu bezeichnen ist. Die wissenschaftliche Aufgabe ist unter der rassischen Fragestellung nicht nur einem Fach Rassenbiologie gestellt. Darin liegt das Wesen eines weltanschaulichen Umbruches, daß jener nicht nur in einem zusätzlichen Fache erscheint, sondern Element des ganzen ist. Herbert Krügers Verbleiben in der von der rassischen Erkenntnis unberührten Vorstellungswelt der geisteswissenschaftlichen Tradition erklärt die für eine gegenwärtige wissenschaftliche Arbeit dieses Themas ungewöhnlich magere Fragestellung, die das den Staat Tragende nur mit den Begriffen „Geist" und „Stimmung" zu fassen vermag. Das ausgesprochene Bewußtsein, mit dem sich der Verfasser lediglich in einer Betrachtung der mit diesen Begriffen bezeich-

neten Oberflächenschicht genügt (S. 5), ist nur insofern ein Zeichen wissenschaftlicher Beschränkung auf das Mögliche, als die Tiefe des eigenen Arbeitsansatzes bezeichnet wird und hieran meßbar ist.

Damit ist der Hintergrund festgestellt, aus dem sich nicht nur das äußerliche Verbleiben in der staatlichen Stimmungsfassade, sondern die überwiegende Gesamtheit des darüber hinaus Unzureichenden dieser Arbeit erklären läßt. Jede tiefere geschichtliche Einsicht sträubt sich nicht nur gegen das entworfene Schema des geistlich-weltlichen Einheitsbildes (S. 9ff.), dem der mittelalterliche Mensch angehöre, sondern gleicherweise gegen den traditionellen Staatsbegriff, der der geschichtlichen Wirklichkeit des Reiches bis hin zum ,,Weltanschauungsstaat" wie ein zu enges, nirgends recht passendes Gewand angelegt wird. Es wird erklärbar, warum zu der gewaltigsten politisch-rechtlichen Schöpfung des germanischen Mittelalters, dem Lehnswesen, das eines der tragfähigsten inneren Gefüge germanischen Gemeinwesens darstellt, kein Zugang gewonnen werden kann, und — nicht zuletzt erklärbar aus der Abhängigkeit der Untersuchung von dem staatspolitischen Schrifttum als ihrem Arbeitsfeld — bei der Staatslehre Luthers als dem ersten Versuch einer ,,eigenständigen geistigen Begründung des Staates" begonnen wird. Eine Beurteilung, die sich bemüht, gerecht zu bleiben, darf an dieser Stelle den Hinweis nicht unterlassen, daß diese Staatslehre gut beschrieben ist. Daß das eigentümliche Wesen des juristischen Staatsbegriffes und seiner Staatslehre durchaus gesehen wird und angeeignet wurde, zeigt sich in der Bezeichnung als ein Hauptproblem jeder Staatslehre, ,,wie die Unterwerfung der Bürger unter den Willen des Trägers der Hoheitsgewalt zu erklären, zu rechtfertigen und zu bewirken ist" (S. 41). Im Lichte dieser rein herrschaftlichen Struktur der staatswissenschaftlichen Grundauffassung verlieren ,,Geist und Stimmung" allen Glanz, Ausdruck der Ideen zu sein, die das geschichtliche Reich in seiner Weltexistenz bis heute trugen.

In allem Wesentlichen der Grundauffassung bleibt die Arbeit ein Tasten. Sie ist geeignet, in einer Sphäre bürgerlicher Bildung gegenüber dem neuen Staate loyal zu stimmen, indem sie um einen ,,geistigen Gehalt" des Weltanschauungsstaates bemüht bleibt, sie ist aber ungeeignet, dem nachwachsenden Studententum Gewißheit von der inneren Kraft des geschichtlichen und gegenwärtigen Reiches zu geben.

*Hans Karl Leistritz, München.*

**Anneliese Maier:** D i e I m p e t u s t h e o r i der S c h o l a s t i k. Veröffentlichunge des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Kultur wissenschaft im Palazzo Zuccari, Rom Wien: Verlag Anton Schroll & Co. 1940 178 Seiten.

Die durch ihre vortrefflichen wissenschafts geschichtlichen Untersuchungen bestens be kannte Verfasserin hat sich hier der dankens werten und mühevollen Aufgabe unterzoge anhand sorgfältigster Quellen- und Handschrif tenstudien ein wichtiges Kernstück der schola stischen Physik aufzuhellen. Es handelt sic um das Problem der g e w a l t s a m e n B e w e g u n g, genauer gesagt, um die im Rah men dieses Problems besonders schwierig Frage, wie es zu begreifen ist, daß ein Körpe (z. B. der geschleuderte Stein) seine Bewegun auch n a c h der Trennung von seiner sichtbare Bewegungsursache (z. B. der schleudernde Hand) noch eine Weile beibehält.

Grundlegend für die Behandlung des Wurf problems in der aristotelischen und scholast schen Physik ist die These des A r i s t o t e l e s daß j e d e Bewegung eine Bewegungsursach haben müsse. Die ,,Trägheit des Bewegten" d. h. die Idee, daß sich ein Körper auch dan noch fortbewegen kann, wenn keine Bewegungs ursache mehr auf ihn einwirkt, hat im aristote lischen u n d im scholastischen Denken kein Stelle. Da A r i s t o t e l e s fernerhin den Grundsatz huldigte, daß die Bewegungsursach ein vom bewegten Körper unterschiedenes Sub strat habe, so konnte er die Fortbewegung de geschleuderten Körpers n a c h dem Verlasse der schleudernden Hand nur durch die Annahm erklären, daß sich im Augenblick der Los lösung des Körpers von der Hand die bewe gende Kraft dem M e d i u m (Luft) mitteil und dieses nunmehr die weitere Bewegung de Körpers bewirke.

Schon der Aristoteleskommentator J o h a n n e s P h i l o p o n u s (5. Jahrh. n. Zw.) gib den aristotelischen Grundsatz auf, daß kein unmittelbare Übertragung der bewegenden Kra auf den bewegten Körper stattfinde. Er nimm an, daß beim Wurf die bewegende Kraft de geschleuderten Körper direkt mitgeteilt werd Die Vorstellung von der dem bewegten Körpe direkt mitgeteilten und ihm alsdann innewoh nenden Bewegungskraft bildet das Kernstüc der späteren, eigentlichen Impetushypothese de scholastischen Naturphilosophie.

Nach dieser einleitenden Darstellung behan delt die Verfasserin ,,die Frage der arabische Überlieferung [der Impetustheorie des P h i l o p o n u s] und die Stellung der Hochscholasti zu dem Problem", um anschließend das Verhäl

er physikalischen Auffassungen des Petrus annis Olivi und Wilhelms von ham zur Impetushypothese aufzuklären. uf folgen eingehende Untersuchungen über Impetusproblem bei Franciscus de rchia, Johannes Buridan, Ni- aus von Oresme, Albert von hsen und Marsilius von Ing- . Den Abschluß des gehaltvollen Werkes t eine Erörterung über „die Rolle der Im- theorie in der Entstehung der neuen Me- ik und Naturphilosophie".

r übergehen die zahlreichen, zum Teil st wichtigen Einzelresultate, um hier ledig- das Hauptergebnis herauszustellen, welches Verfasserin darin erblickt, daß die Impetus- ie „ihre starke Wirkung bis hinein in die ehende neue Naturphilosophie gehabt" hat, lich nicht auf direktem Wege, nicht indem nmittelbar in den Erkenntnissen der neuen ematischen Mechanik weiterlebte, aber in ekter und negativer Weise, indem sie ge- Vorstellungen ausschloß und dadurch — iner der stärksten Faktoren — zu dem Ver- auf qualitativ-inhaltliche Bestimmungen zur Beschränkung auf rein quantitativ-ma- atische Feststellungen führte, — mit einem : indem sie die methodische Abstraktion modernen Physik vorbereiten half" (S. 176). Verfasserin wendet sich hauptsächlich gegen eit P. Duhem wiederholt vertretene Auf- ung — und ihre Untersuchungen geben ihr u zweifellos das Recht — daß die Impetus- these zu den unmittelbaren Vorläufern der ipien der galilei-newtonischen Mechanik zu en sei, und es wird mit besonderem Nach- betont, daß die Idee von der Trägheit des gten Körpers sich nicht aus dem Gedan- der Impetushypothese, „sondern nur ge- ihn entwickeln konnte" (S. 167). Diese zugespitzte Formulierung bedarf aller- noch einer philosophischen Erläuterung, vir hier nachtragen wollen.

nn es auch richtig ist, daß die Idee von Trägheit des Bewegten, d. h. von der ftefreien Bewegung, der Impetus- ie in allen ihren Ausprägungsformen ent- ngesetzt ist und einen grundsätzlich neuen nken darstellt, so darf doch nicht übersehen en, daß der Abstand zwischen der Impetus- these und dem Trägheitsprinzip geringer ist wischen diesem und der originären aristote- n Auffassung. Bei Aristoteles bleibt ewegungsursache, die Kraft, stets vom be- n Körper getrennt; sie bewirkt zwar seine gung, aber sie haftet ihm nicht an. Im nen der Impetushypothese hingegen wird ewegende Kraft als dem Körper mitgeteilt und ihm dann innewohnend gedacht. Da- mit verliert die Bewegungskraft aber den klar faßbaren Charakter einer Ursache; denn der Gedanke, daß eine dem Körper inne- wohnende Kraft dessen eigene Bewe- gung verursache, ist im Grunde unvollziehbar. Hier enthüllt sich der tiefe Sinn des aristoteli- schen Grundsatzes, daß die bewegungerzeu- gende Kraft ihren Sitz nicht in dem durch sie bewegten Körper haben kann, und es er- klärt sich der scheinbar so seltsame Umstand, daß nicht schon Aristoteles selbst auf den so naheliegenden Impetus-Gedanken verfiel, sondern die komplizierte und dem An- schein nach gekünstelte Hypothese von der Übertragung der Bewegungskraft auf das Medium ersann. Die Impetustheorie, will sagen die Idee der direkten Übertragung und anschlie- ßenden Verschmelzung der Bewegungsursache mit dem bewegten Körper, ist eben nur für das oberflächliche Denken naheliegend, während bei tieferem Nachdenken die eigentliche Unvollzieh- barkeit des Impetus-Gedankens aufleuchtet.

Unter diesem Gesichtspunkt aber dürfte es er- laubt sein, ungeachtet der fehlenden historischen Belege, die Vermutung zu äußern, daß der Schritt von der denkmäßig unsauberen (im Grunde unmöglichen) Impetushypothese zum Trägheitsprinzip leichter zu vollziehen war, als es von der klaren, denkmäßig einwandfreien aristotelischen Position aus möglich gewesen wäre — was freilich nichts an der Tatsache ändert, daß die Idee von der kräftefreien Kör- perbewegung ein grundsätzlich neuer Gedanke war. —

Schließlich sei noch besonders darauf auf- merksam gemacht, daß die Verfasserin bei ihren Studien in der Vatikanischen Bibliothek in zwei Handschriften bisher unbekannte Quaestio- nes disputatae des Nikolaus von Oresme zu Euklids „Elementen" aufge- funden hat. Die beiden Handschriften finden sich im Vat. lat. 2225 fol. 90ra—98vb und Chig. F. IV 66 fol. 22vb—40rb. Bei der großen wis- senschaftstheoretischen Bedeutung, die nach P. Duhem und H. Dingler den Versuchen des Oresmus zur koordinatenmäßig graphi- schen Darstellung der „Qualitäten", einschließ- lich der Geschwindigkeit, zukommt, dürfte die- ser neue Fund ein erhöhtes Interesse für sich beanspruchen, und zwar umso mehr, als auch hier die Idee der koordinatenmäßigen Darstel- lung im Mittelpunkt steht, die Verfasserin die oresmische Leistung jedoch ungleich geringer bewertet als Duhem.

*Eduard May, München.*

**Francesco Nardi:** Organismus und Gestalt. München: Verlag R. Oldenbourg 1942. 252 Seiten.

In der von Max Bense herausgegebenen Sammlung „Einheit des Wissens" fällt dem vorliegenden Band die Aufgabe eines Sammelreferats über die „formenden Kräfte des Lebendigen" zu. Etwa das gleiche Thema hat B. Dürken bereits 1936 („Entwicklungsbiologie und Ganzheit") für weitere Kreise dargestellt; die beiden Werke berühren sich naturgemäß in vielem. Galt es aber bei Dürken noch die Berechtigung und Notwendigkeit einer gestalthaften Betrachtung nachzuweisen, so stellt sich N. auf den von M. Hartmann formulierten Standpunkt, daß der Begriff der Gestalt keine Erklärung, sondern erst eine Problemstellung bedeute. In diesem Sinne breitet er vor dem Leser eine reiche Auswahl der empirischen Befunde der Embryonalentwicklung, der Regeneration und der Stammesgeschichte aus; Kenntnisse werden dabei kaum vorausgesetzt, der Verfasser gibt daher auch in dankenswerter Weise eine Übersicht der gebräuchlichsten Forschungsmethoden.

Höchst beachtlich scheint uns die grundsätzliche Position des Verfassers: „Die Entscheidung ist noch nicht gefallen, ob wir das Leben und somit auch eine seiner wesentlichsten Eigenschaften, die Gestaltbildung, mit den Formeln der Chemie und der Physik ausdrücken können, oder ob es letzten Endes auf Verursachungen beruht, die nicht rationalisierbar, nicht dem Prinzip der Kausalität unterworfen sind. Es ist also ... Auffassungssache, ob man das Leben mechanistisch oder vitalistisch sieht. Es ist aber nicht in das Belieben des einzelnen gestellt, sofern er Anspruch auf exakte wissenschaftliche Forschung erheben will, welche Methode er anwendet. Die einzig brauchbare Methode zur Erforschung des Lebendigen, die Methode, welche unsere Wissenschaft groß gemacht hat, ist die kausal-analytische. Man kann von dieser Methode nicht abrücken, ohne den Fortbestand der Wissenschaft ernstlich zu gefährden" (S. 241, ähnlich S. 23). „Demgegenüber bedeutet die Einführung des Ganzheitsbegriffes oder der Entelechie als Erklärungsprinzip eine Hemmung biologischer Forschung" (S. 181). Diese Auffassung erhält die Unruhe des Denkens im fruchtbaren Gang, statt sie durch Scheinlösungen stillzulegen, über die sich bereits Molière unterhielt, als er auf die Frage, warum das Morphium einschläfernd wirke, im „eingebildeten Kranken" die Antwort geben ließ, es enthielte eben eine einschläfernde Kraft. Die Naturphilosophie sieht sich hier ganz unmittelbar dem klassischen Universalienproblem gegen-
über, das aber Nardi in einzelwissenschaftliche
Sauberkeit nicht antastet. Als Erklärungs
ansätze zur Gestaltbildung in der Entwicklun
bespricht er die Feldtheorie, die Theorie der rela
tiven Determination (W. Goetsch) und d
Gradfentheorie (Child), ohne daß er da
Problem durch eine von ihnen bereits für befri
digt hielte. Im Hintergrund aller Untersuchun
gen zur Gestaltbildung erhebt sich dabei d
Frage nach dem Zusammenspiel von Zytopla
ma, dem in der experimentellen Morphologie da
fast ausschließliche Interesse gilt, und Chrom
somenstruktur (Genen), die von der Vererbungs
forschung unter weitgehender Außerachtlassun
des Plasmas untersucht wird. Die eindeuti
Beantwortung dieser Frage scheint heute no
nicht möglich zu sein, doch dürfte es sich hi
wohl um das wichtigste Problem des Auge
blicks und der nächsten Zukunft handeln.

Alles in allem verdanken wir Nardi eine m
ausgesprochenem pädagogischen Geschick abg
faßte Darstellung der Ergebnisse sowohl a
auch der offenen Fragen der Morphologie, d
zur Unterrichtung der auf Nachbargebieten t
tigen oder naturphilosophisch interessiert
Forscher sehr gut geeignet ist.

*Peter R. Hofstätter, Berli*

**Herbert Werner Rüssel:** Gestalt eine
christlichen Humanismu
Amsterdam: Pantheon, Akademische Ve
lagsgesellschaft 1940. 194 Seiten.

Das Problem des Humanismus, das mit Niet
sches Proklamation der Überwindung der hist
rischen Tradition für die Gegenwart erneut ak
wird, tritt immer wieder in den Fragenkre
unseres Weltbildes, aus dem heraus sich d
neue Mensch gestalten will.

Mitten in diese Auseinandersetzung stellt n
H. W. Rüssel seine „Gestalt eines christlich
Humanismus", in der es ihm um die Grundstru
tur des Menschsein überhaupt geht, die Rüss
von der Antike bis zur Gegenwart verfolgt, unt
Betonung der Einheitlichkeit von Humanism
und Christentum, welche sich schon bei Sokrat
in der Überwindung der Polis und der En
deckung des Logos ankündige. Damit g
winne das Vertrauen zum Sein an existentiell
Macht, die dann in der platonischen Verbindu
von Theologie und Offenbarung die seit Alexa
der bestehende Verbindung von Orient und Ok
dent — erstmalig durch Paulus auf dem Are
pag durchgeführt — mächtig werden lasse. D
mit deutet Rüssel gleichzeitig die Trias Jeru
lem (als Stadt des Lebens Christi), Athen (a
Stadt der Philosophie), Rom (als Hauptsta
des Reiches) an, aus der heraus die katholisc
Kirche zur Trägerin des Heils, der Bildung u

Menschlichkeit geworden sei. In Thomas Aquin habe sie dann jene abendländische prägung erfahren, innerhalb derer sich der anistische Mensch — trotz des Protestes ers und der nachfolgenden protestantischen logie — entwickelte, dessen Wesen in der temperierten, ruhigen Atmosphäre zu su- sei. Aus ihr heraus fordert Rüssel dann hließend ein Europa der Tradition, das über Geniale herrschen soll.

issel bekennt sich hiermit zu einem christ- n Humanismus thomistischer Prägnanz, in das Abendland „als Offenbarung der ewigen nen der Antike und des Christentums" (178) ht; d. h. Rüssel fordert einen traditions- ndenen „wohltemperierten" Menschen, der ich die paulinische Synthese von Christen- und Philosophie vollzieht, aus der eine neue schenwürde erstehen soll und bekennt sich einem sowohl transzendenten wie immanen- Gott im Sinne Plotins, Eckeharts, Anselms Canterbury, Thomas von Aquin, der Ost- he, Schellings, Franz von Baaders" (194). ese Gründung des humanistischen Menschen die These Rüssels — ganz abgesehen von thomistischen Vorbegriffenheit des Men- ntums, die dem deutschen Menschen in er Weise gerecht werden kann, wie Rüssel implizite selbst eingestehen muß, wenn er ührt, daß der Humanismus in Deutschland um über die Weingrenze hinausgekommen (175 f.) — allein schon geistesgeschichtlich würdig erscheinen; denn die Zusammen- ung von Eckehart, Thomismus und Ost- he kann in keiner Weise als coincidentia ositorum angesprochen werden (wie der Ka- izismus in seinen eigenen Schriften zur Ge- e erwiesen hat). Es sei hier nur an die lanische Religionsphilosophie russischer Ob- anz erinnert, die Florensky den Satz schrei- ließ: „entweder Erkenntnis in Gott oder nsinn" und die Solojew zu der Formulierung : „So sollen wir anerkennen, daß die Philo- ie ihren Inhalt aus dem religiösen Wissen der Theologie erhält"; hier bricht ein apo- ptisch gesättigtes Denken auf, das trotz er Fundierung in der johanneischen Logos- stologie ein mystisches Schwärmertum ver- das im Gegensatz zur thomistischen Chri- gie monophysitisch ist und die menschliche nanenz zugunsten einer überzeitlichen Tran- denz eliminiert, die — um die weitere Dis- anz zu Eckehart anzudeuten — niemals das en der Gottheit im Seelengrund als dem st des Menschen findet, aus dem heraus ehart die Wiedergeburt als rein geistigen gang lehrt, sich damit von der östlichen My- grundsätzlich unterscheidend, da die Einigung des Menschen mit Gott nur der Anfang jenes Prozesses ist, an dessen Ende die Vereinigung des menschlichen und göttlichen Willens zur Bewußtheit des Selbst steht.

Mit dieser Eckehartschen Selbstheit, die den humanistischen Menschen Rüssels in einer existentiellen Diskrepanz ohnegleichen aufzeigt, ist dann aber auch gleichzeitig jene Richtung der Anthropologie aufgezeigt, die Rüssel glaubt, schon in Luther ablehnen zu müssen, der in seiner „Freiheit eines Christenmenschen" jener sittlichen Persönlichkeit der Tat Bahn brach, die Schiller das Wort ausrufen ließ: „Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegnadeten Menschennatur zu fühlen"; es geht hier um die Freiheit des Gewissens als Zentrum des Menschen schlechthin, um die Autonomie der Persönlichkeit, die in ihrer durchgreifendsten Verbindung von Idee und Existenz das Leben selbst als Funktion jener logischen Mächtigkeit offenbart, die wiederum nichts anderes als Funktion des Lebendigen in seiner ganzen Weite ist, so daß der Mensch sich selbst in seiner bio-logischen Plastizität erfährt, der die Rasse zur Außenseite der Seele wird; d. h. an die Stelle des Heiligen als Offenbarung einer überzeitlichen, transzendenten Ordnung im Sinne Rüssels (169) tritt der von Rüssel abgelehnte Held, der zwar nicht „im Banne des Todes" steht und deshalb „erst durch den Heiligen erlöst werden" (169) muß, sondern der in seiner letztmöglichen Opferbereitschaft für die Gemeinschaft „sakrale Verpflichtung für die Überlebenden" (H. Johst) ist, die damit nicht zur Gefahr der „freien Persönlichkeit" werden, sondern diese gerade in ihrer bio-logischen Verhaltensweise bedingen, wie sie selbst als Gemeinschaft von ihr bedingt werden; denn an die Stelle der „Herrschaft der Masse und der anonymen Mächte" (191) ist die in völkischer Besonderung erwachsene Gemeinschaft ideeller Mächtigkeit getreten, die Rüssel jedoch nicht zu kennen scheint, da er „die geistige Situation der Zeit" noch mit Carl Jaspers kritisiert (192).

Rüssels humanistischer Menschentyp offenbart sich so klar als intellektuelle Konstruktion, die niemals wirklich geworden ist, sondern immer jenes Phantom war, das Wilhelm Schäfer (in seinem Vortrag „Wider die Humanisten") eine besondere Lebensgefahr für uns Deutsche nannte, da hier Nachahmung fremder Vorbilder an die Stelle eigener Gestaltwerdung getreten ist; transzendente Theonomie steht jener Autonomie gegenüber, die ihren Lebensgrund in der Volkheit hat.

Damit ist auch gleichzeitig schon der Unterschied von Humanismus und Tradition ange-

deutet, die in keiner Weise gleichzeitig entwertet werden sollen; denn auch der autonome, aus der Bewußtheit seines Ich heraus handelnde und gestaltende Mensch steht auf dem Boden jener geistigen Entwicklung, die sein Volkstum in der letztumgreifenden Integration umschließt und aus der heraus er allein fähig ist, im Bezirk der Kultur zu schaffen; es geht um den geistigen Besitz der Nation, die ihre tiefsten Quellen jedoch nicht in historischen Strömungen hat, sondern in der existentiellen Differentiation des eigenen Lebensgrundes, wie er in der deutschen Geistesgeschichte seit Eckehart selbst erscheint.

*Heinz Schlötermann, Berlin.*

**Heinrich Schaller:** Metaphysik. I/II: Urgrund und Schöpfung; III: Die Idee des Menschen; IV: Die ersten u. d. letzten Dinge. München: Ernst Reinhardt Verlag 1941. 154 Seiten.

Im ersten und zweiten Teil vorliegender Schrift, die erstmalig 1938 als Abhandlung erschienen sind, offenbart sich der Verfasser als Metaphysiker, der es mit dem göttlichen Urgrund und seiner „schrecklichen" Majestät selbst zu tun hat; er spricht von einer transzendenten Welt, die in Gott gesehen wird und betrachtet den Menschen (im dritten Teil der Schrift, der erstmalig 1935 erschien) unter dem Aspekt der Idee als Entwicklung und Entfaltung des Lebendigen.

Es geht ihm hier um die Beantwortung der Frage nach dem Sinn und der Bestimmung des Menschen, die entschieden wird durch das Heraustreten des Geistes aus dem niederen Seelenleben, das im Tier mächtig ist. Der Mensch wird im Unterschied zum Tier durch das (Spenglersche) Todesbewußtsein gekennzeichnet, dem das philosophische Grauen und der kosmische Schrecken entsprechen, die als Boden aller Philosophie erscheinen; damit bekennt sich der Verfasser gleichzeitig — unter Ablehnung aller Erkenntnistheorie logischer Differenzierung — zur inneren Schau, zum emotionalen Schauen und Wundern, das aus der Angst einerseits und der Dämonie andererseits entspringt, die hinwiederum die Erlösung des Menschen notwendig erscheinen lassen. Dieser Erlösung wendet sich Verfasser im vierten Teil vorliegender Schrift zu; er vereinigt hier Kosmismus, Spiritualismus und Panentheismus und bekennt sich zur Kosmologie Swedenborgs. Die Bestimmung des Menschen ist nicht die Gemeinschaft, sondern die Einsamkeit, weil sie zur kosmischen Besinnung führt; d. h. es handelt sich — auf eine kurze Formel gebracht — um eine intuitiv erschaute, ans Okkulte grenzende Metaphysik, die den Menschen an das Dämonische kettet und ihn aus Angs vor dem Tode in Sehnsucht nach dem Kosmo existieren lassen will.

Schaller offenbart hier eine mit Spengler schen (Todesbewußtsein), Liebertsche (kosmische Angst) und Freudschen (Identi fizierung des Unbewußten mit dem Dämon schen) Impulsen gesättigte Metaphysik, di durch eine von Swedenborg beeinflußte Theoso phie in den Bereich des Okkulten vorstößt, da sich nur dem Subjekt in seiner Vereinzelung er schließt. Wir werden an das von Kant in seine „Träumen eines Geistersehers" zitierte Wort de Aristoteles erinnert: „Wenn wir wachen, so ha ben wir eine gemeinschaftliche Welt, träume wir aber, so hat ein jeder seine eigene." Schalle preist so folgerichtig die Einsamkeit, die allei Persönlichkeit zu schaffen in der Lage sein so und lehnt die Gemeinschaft ab; er meint, es s doch furchtbar und unerträglich, die Freihe und das Göttliche in sich zu tragen und tag täglich die niedrigsten Bedürfnisse verrichte dieses Leben in steter Sorge um ihre Befried gung verbringen und als tierische Kreatur vege tieren zu müssen: eine Metaphysik, die sich i ihrer Lebensfremdheit selbst richtet und die i ihrer Zuordnung zur Religion zu jener Art vo Metaphysik gehört, von der N. Hartmann saga daß sie als philosophische Disziplin ausgespie habe.

*Heinz Schlötermann, Berlin*

**F. Stirnimann:** Psychologie des neu geborenen Kindes. Zürich un Leipzig: Verlag Rascher 1940. 108 Seite geb. RM 3.50. gr.8°.

Der Luzerner Kinderarzt, der über jahrelang klinische Erfahrungen an einer Neugeborenen Abteilung verfügt, berichtet über seine Beobach tungen an Kindern der ersten vierzehn Lebens tage und über die an ihnen durchgeführten Ve suche. Wir hören von den Reaktionen des Neu geborenen auf Sinnesreizungen, von den Äuße rungen seiner Gefühle in Ausdruckserscheinu gen — da es sich hier stets um Deutungen p analogiam des Erwachsenen handelt, würde wir dabei vorsichtiger sein als der Verfasser — weiter erfahren wir von Gedächtnisleistunge die zum Teil nach dem Schema des bedingte Reflexes zu verstehen sind, und von den „Tri ben" nach Luft, Nahrung und Bewegung. I allgemeinen ergibt sich dabei die Regel, da das Neugeborene nur dann auf Reize und Situa tionen anspricht, wenn damit biologische No wendigkeiten verbunden sind. Wie schwier dieser Umstand die Untersuchung im einzelne gestaltet, zeigt die Beobachtung eines Kinde das zuvor auf keinen Ton der Tonpfeife reagie hatte, während es auf die Stimme der Mutt

sofort unruhig wurde. Ohne daß der Ver-
ser darauf hinweist, ergibt sich somit der
luß, daß ebenso wie die Tierpsychologie auch
psychologische Erforschung des Neugebore-
im Uexküllschen Sinne von der Ent-
chung der Merk- und Wirkmale auszugehen

ezüglich des vom Verfasser gelegentlich zur
lärung herangezogenen „Stammesgedächtnis-
' scheint uns einige Zurückhaltung geboten,
etwa wenn von Kindern, die noch niemals
Stillen aus dem Bett genommen wurden,
chtet wird, sie hätten Ansätze von Saug-
egungen produziert. Bekanntlich treten sol-
beim neonatus weitgehend unspezifisch,
. bei nahezu allen Reizen auf, weil eben das
gen die erste vom Lebewesen verlangte Lei-
ig ist und ihre Auslösungsschwelle daher
nders niedrig liegt.

em Verfasser gebührt zweifellos das Ver-
st einer ungemein liebevollen Beschäftigung
seinem Gegenstand, doch kann ich nicht
en, daß seine Beobachtungen wesentlich
es lehren.

an könnte nun fragen, ob wir uns bei sol-
Untersuchungen eigentlich im legitimen
enstandsbereich der Psychologie befinden,
n Aufgabe der Verfasser in der Erforschung
s Prinzips erblickt, das die Einheit, die Er-
ung und Entfaltung des Einzelwesens be-
ke (S. 10). Die Frage ist schon darum zu
hen, weil alle genetischen Probleme, etwa
die von Nativismus und Empirismus, beim Neugeborenen konvergieren. Nach Stirnimann ist die Seele in ihrer Kompliziertheit beim Neugeborenen „schon da", sie entsteht nicht erst aus der Wechselwirkung von Körper und Umwelt (S. 104), auch sei sie bereits strukturiert (S. 98). Das bedeutet eine radikale Absage an alle tabula-rasa-Theorien und an die jüngere Theorie von der „Reflexmaschine" (S. 95). Die seelischen Erscheinungen seien durch mehrere Faktoren bedingt, Erbe und Umwelt sind die beiden ersten, zu denen Stirnimann noch als dritten den „Individualfaktor" gesellt (S. 97). Seine Bedeutung bleibt aber unklar und die Berechtigung der Disjunktion scheint uns zudem fraglich.

Die Unterscheidung von Erb- und Umweltseinflüssen führt in der Entwicklungsbetrachtung zu der von Reifung und Lernen (S. 93). Weiter folgert der Verfasser aus seinen Beobachtungen, „daß schon beim Neugeborenen ein Zustand besteht, der dem bewußten zumindest ähnlich ist, und aus dem das spätere Bewußtsein kontinuierlich hervorgeht" (S. 103). Hier wäre es gut, wenn eine schärfere Definition des Bewußtseinsbegriffs folgen würde.

Die Bedeutung des vorliegenden Buches erbicke ich besonders in dem Versuch, das in der letzten Zeit bedrohliche Übergewicht der amerikanischen Forschung auf diesem Gebiet auszugleichen.

*Peter R. Hofstätter, Berlin.*

# ZEITSCHRIFTEN-SCHAU

Die „Vierteljahresschrift des Instituts für Deutsche Ostarbeit": „**Die Burg**" legt zum Kopernikus-Jubiläum ein äußerst wertvolles Kopernikus-Heft vor (Jahrgang 4, Heft 2 vom Mai 1943 im Burg-Verlag, Krakau, mit zwei Vierfarbendrucken, zahlreichen Bildtafeln, einer Bibliographie und Buchbesprechungen, gr.4°), das umso bemerkenswerter ist, als es gleichsam einen Höhepunkt der bisher geleisteten Arbeit des „Instituts für Deutsche Ostarbeit" darstellt und in besonderem Maße von den wissenschaftlichen Absichten dieser Zeitschrift Zeugnis ablegt.

**Hans Kienle** (Potsdam) berichtet in einer erweiterten Fassung eines Vortrages über „Das Weltbild des Kopernikus und das Weltbild unserer Zeit" (S. 63 bis 85). Er geht hierbei von den Schwierigkeiten aus, denen sich die Zeit des Kopernikus ausgesetzt sah, wider besseres, „augenscheinlich begründetes" Wissen die Forschungen des Frauenburger Domherrn anzuerkennen. Denn die neue Lehre des Kopernikus war „mehr als ein bloßes Aufgreifen und Fortführen von schon Vorhandenem und nur mehr oder weniger Verschüttetem. Sie steht am Anfang der Befreiung der Wissenschaft aus den Fesseln mittelalterlicher Scholastik. Zielsetzung und Methodik der Wissenschaft mußten sich grundsätzlich wandeln, um dem heliozentrischen Gedanken überhaupt Raum zu geben" (63). Man denke nur an die Tatsache, daß selbst Tycho Brahe, der große praktische Astronom des ausgehenden 16. Jahrhunderts, auf Grund seiner Messungen das neue System nicht anerkennen wollte. Kienle untersucht das Problem der geistesgeschichtlichen Einordnung des Kopernikus vor allem im Hinblick auf die Grenzen, die Kopernikus gesetzt waren, um umso deutlicher die bedeutsame Wende seiner Entdeckungen herauszustellen, die den „ersten entscheidenden Schritt" zur Neuordnung der Welt bedeuten.

In die Zeit zwischen Kopernikus und Newton fällt die Erfindung des Fernrohres mit den dadurch ermöglichten Entdeckungen der Jupitermonde, der Sonnenflecke, der Nebelflecke und Sternenhaufen; hiermit wird die Umgestaltung des gesamten abendländischen Denkens durch exakte Nachprüfungen gleichsam „nachbewiesen" und empirisch „bestätigt". Kienle berührt im weiteren die Fülle der Probleme, die durch Kopernikus seitdem allen Wissenschaften aufgegeben wurden und eine revolutionäre, unerhörte Ausweitung für alle Bereiche der Forschung darstellen. Schritt für Schritt sind diese Aufgaben dann seit Kopernikus erkannt und gelöst worden, bis hin zu der von Chr. Dopplers vor genau hundert Jahren vorgelegten epochalen Feststellung, daß man die Bewegung eines Sternes auf uns zu oder von uns weg messen könne, und bis zu den neuesten Forschungsergebnissen der Astrophysik.

Diesem allgemeinen Überblick über die rei[illegible] forscherische Tat des Kopernikus und di[illegible] Entwicklung der tatsächlichen neue[illegible] Erkenntnisse seit Kopernikus schließt sich[illegible] gleichsam ergänzend, ein sehr eingehender mi[illegible] Literaturangaben versehender Aufsatz vo[illegible] **Erwin Hoff** (Krakau) an über das Thema [illegible] „Zur geistesgeschichtlichen Be[illegible]urteilung und Bedeutung de[illegible] Kopernikanischen Gedankens i[illegible] Vergangenheit und Gegenwart[illegible] (S. 86—133), dem ein allgemeiner Überblick über die Kopernikusliteratur (eine Bibliographie mit 135 Autoren und insgesamt 186 Titeln) an[illegible]gefügt ist.

Hoff geht von dem Angriff auf Kopernikus und die euklidische Geometrie aus, mit dem e[illegible] sich vorsichtig auseinandersetzt, indem er nach der bleibenden Bedeutung und den Grundlage[illegible] des Kopernikanischen Weltbildes und de[illegible] menschlichen Existenz in ihm fragt. Hoff zeigt[illegible] wie das kopernikanische System „durch all[illegible] Jahrhunderte Gegner gefunden hat, allerding[illegible] meist aus anderen Beweggründen, als wir s[illegible] eben hörten" (gemeint sind Ernst Barthel[illegible] und Ernst Kriecks Angriffe; S. 89). — Den[illegible] Luther und die meisten Gegner des Kope[illegible]nikus waren Biblizisten. Die Einwände kame[illegible] bei ihnen aus „dogmatischen Glaubenssätzen"[illegible] Hoff setzt sich besonders mit der Frage aus[illegible]einander, was ein organisches Prinzip der Welt[illegible]erklärung und -Deutung sei, und zwar deshalb[illegible] weil dieses heute besonders ins Treffen geführ[illegible] wird. Dabei stellt sich jedoch heraus, daß di[illegible] Grundvoraussetzung der Klärung dieses Pro[illegible]blems eine klare Begriffssprache und ein sach[illegible]kundiges Quellenstudium sein muß! Mit mehr[illegible]deutigen und ungeprüften Axiomen kommt ma[illegible] gerade auch in Sachen Weltanschauung un[illegible] Weltbild nicht weiter. Vor allem darf man Be[illegible]

skategorien nicht aus ihrem zeitgeprägten
ımmenhang herausreißen. Luther lehnte
pernikus unter Hinweis auf den Stand-
kt der Bibel ab. Melanchthon modi-
rte seine Ansicht in der 2. Auflage der „Ein-
rung in die Naturlehre" von 1550. In diesem
ammenhang setzt Hoff sich sehr eindringlich
den erneuten Verfälschungsbestrebungen
Stimmungsmachen in England und Amerika
inander, mit Erwähnung der eindeutigen
llen, die jede andere als die Zugehörigkeit
Kopernikus zum deutschen Kulturkreis aus-
ießen, d. h. unter besonderem Hinweis auf
Auseinandersetzung über den Ausdruck
rmaticus" bei Melanchthon, auf
dano Bruno, der Kopernikus „ausschließ-
als Deutschen oder Preußen" bezeichnete,
auf die sprechenden Handschriftenvermerke
en Handexemplaren des Kopernikus. — Hoff
olgt schließlich die Aufnahme, bzw. Ab-
ung der neuen Lehre in Italien und in den
chen, besonders auch in den Fachwis-
ıschaften. Bestimmend für diese Ab-
ungen war vor allem die geradezu klassische
erlegung (neben dem theologischen und tra-
nellen der dritte angebliche „Gegenbeweis")
h die Evidenz der Sinneswahrnehmungen
istoteles und Ptolemäus).

e Zeichen der Zeit standen nach Kepler
Bruno auf Sturm — für Kopernikus.
trat die katholische Kirche zum Angriff
n die heliozentrische Lehre an. „In Deutsch-
rollte die größte Tragödie eines angeb-
en Religionskrieges ab, als man in Rom zu
erhin entscheidenden Schlägen gegen das
dahin geduldete neue Weltbild ausholte"
).

us Gründen der Klugheit vertrat Galilei
1610 öffentlich das ptolemäische System. Im
ammenhang mit seinem ersten Auftreten
Kopernikus kam er schon bald in den Ge-
tskreis der Inquisition. Vor allem aber, als
lei erklärte, die „Ausleger der Hl. Schrift"
nten durchaus irren. Zwar war die Annahme
Jnbeweglichkeit der Erde keine res fidei,
das Dogma und die Macht der Kirche
enen ins Wanken zu geraten. Es folgten
bekannten Inquisitionsverhöre, deren Echt-
sfragen der Verfasser eingehend im Sinne
Annahme der Echtheit der Protokolle be-
leit (S. 127 f.). Zunächst schien kein Glau-
sspruch ex cathedra beabsichtigt.
zdem wurde das heliozentrische Weltbild
rteilt. Galileis „Dialog über die beiden
gebäude" (1632) löste trotz aller vorsich-
Formulierung sein endgültiges Schicksal
Nachdem sich Leibniz bei seinem Be-
in Rom für die Verbotsaufhebung einge-
setzt hatte, und trotzdem seit 1719 an den deutschen katholischen Universitäten die kopernikanische Lehre vertreten wurde, ließ Rom erst 1757 das Dekret gegen die kopernikanischen Bücher in der neuen Ausgabe des Index weg. Aber noch nach 1820 vertrat die Inquisition unter Hinweis auf die Bibel eine antikopernikanische Auffasusng. Erst im Jahre 1835 standen die Bücher von Kopernikus, Foscarini, Kepler und Galilei zum ersten Male nicht mehr auf dem Index!

Der Verfasser schließt seine Geschichte des kopernikanischen Gedankens mit Hinweisen auf die Grundanschauungen antiker Lichtmetaphysik, besonders auf den platonisch-neuplatonischen Lichtgedanken, der bei Kopernikus erneut fruchtbar geworden sei. Denn die Tatsache, daß er den Sonnengott Apollon im Siegelbild geführt habe, sei ein „Zeugnis seiner antik-neuplatonischen, vorchristlichen Lichtmetaphysik" (133). Das damit angeschnittene Problem fordert jedoch noch zu einigen kritischen Betrachtungen heraus, die hier angeschlossen seien:

Kopernikus hat sich durchaus nicht eindeutig zum „Neuplatonismus" bekannt, vor allem aber nicht etwa durch die Spekulationen der sogenannten „neuplatonischen Lichtmetaphysik" zur revolutionierenden Umbildung des geozentrischen Weltsystems führen lassen. Denn wie **August Faust** in seiner eingehenden, durch umfangreiches Quellenstudium gestützten Untersuchung: „Die philosophiegeschichtliche Stellung des Kopernikus" (In: Nikolaus Kopernikus, Bildnis eines großen Deutschen, hrsg. von Fritz Kubach. München: Oldenbourg 1943, 287 S., S. 96—270) nachgewiesen hat, verdankte Kopernikus der platonischen Philosophie wohl „unermeßlich viel für die methodische Sicherung und Strenge seiner eigenen Forschungsweise" (148 ff.), und er hat auch wohl die echten platonischen Gedanken von der Sonne als Quelle des lebenspendenden Lichts übernommen. Aber keineswegs haben ihn diese Ideen etwa als bloß „‚ästhetischer' Sinn für die Schönheit und Vollkommenheit der Welt oder ein angeblich mystisches Gefühl religiöser Gehobenheit" zur Umbildung des geozentrischen Weltbildes veranlaßt, sondern allein die „astronomischen Notwendigkeiten" seiner streng methodisch durchgeführten Forschungen (151). August Faust stellt vor allem eindeutig fest: Das neuplatonische Stufungsschema mußte Kopernikus „fremd sein oder doch fremd werden, wenn er zu seinem eigenen heliozentrischen Weltbild kommen wollte" (152 eda).

Denn: „In seinen Schriften ist von solch einer neuplatonisch-mystischen Metaphysik nirgends auch nur eine Andeutung zu finden. Er behauptet z. B. nirgends, daß alles Sein geradezu durch Ausstrahlungen aus Gott entstehe und daß dieses Überfließen des übersinnlich-göttlichen (also höchstens rein geistig verstehbaren, aber nicht etwa sinnlich wahrnehmbaren) Wahrheitslichtes dann auf der Stufe angeblich minderwertiger Seinsbereiche gleichsam fortgesetzt werde durch die körperlichen und daher auch für unsere Augen sichtbaren Strahlungen des Sonnenlichtes. Die Übernahme der echt Platonischen Lichtsymbolik durch Kopernikus darf also nicht dazu verführen, daß man ihn auch zum Anhänger einer neuplatonischen Lichtmetaphysik macht. Seine weltanschauliche Grundeinstellung ist ganz und gar nicht neuplatonisch und auch nicht mystisch."

G. L.

---

Auf das **FÜNFUNDSIEBZIGJÄHRIGE BESTEHEN** kann zum 1. Oktober 1943 die im Verlag Felix Meiner in Leipzig erscheinende **Philosophische Bibliothek** zurückblicken. Für eine Sammlung dieses Charakters ist der jetzt erreichte Umfang von über 220 Bänden sehr ansehnlich. Denn diese Ausgaben der klassischen Werke der Philosophie von Aristoteles und Platon bis zu Kant, Fichte und Hegel sind in erster Linie für den akademischen Unterricht bestimmt. Darüber hinaus haben sie sich aber bei allen Wissenschaftlern im In- und Ausland größtes Ansehen erworben. Besondere Anerkennung fand die **kritische Hegel-Ausgabe,** die auf Grund der Manuskripte und Vorlesungsnachschriften den Text vielfach in überraschender Weise zu bereinigen und neu zu gestalten vermochte, sowie die von der Heidelberger Akademie betreute Ausgabe der Schriften des **Nikolaus von Cues,** in der die große Bedeutung dieses ersten modernen und ersten deutschen Philosophen erstmals voll zu erkennen war. Von beiden Ausgaben erscheinen, unbeirrt durch die Kriegszeit, demnächst weitere Bände.

Zur Feier des fünfundsiebzigjährigen Bestehens beginnt eine auf sechzehn Bände berechnete Studien-Ausgabe **Friedrich Nietzsches,** des größten deutschen Philosophen der Neuzeit, zu erscheinen, die von Günther Lutz, Vorstandsmitglied des Nietzsche-Archivs in Weimar herausgegeben wird.

---

# MITTEILUNGEN

## VERLEIHUNG DER LEIBNIZ-MEDAILLE
### an verdienstvolle Kopernikus-Forscher

ie *Preußische Akademie der Wissenschaften* zu Berlin hat auf ihrer Festsitzung ßlich des Leibniz-Tages am 1. Juli 1943 die *Leibniz-Medaille* verliehen:

Die *Goldene Leibniz-Medaille* dem Ministerialdirektor im Reichsministerium des Innern, Dr. Ernst *Vollert,* in Anerkennung seiner Verdienste um die Durchführung der Ostforschung und Förderung der *Kopernikus-Forschungen,* bei denen Dr. Vollert mit eigener Initiative persönlich mitwirkte. Dr. Vollert förderte insbesondere die Grabungen der Vorgeschichtler und die Arbeiten, die im Hinblick auf die Gefahren aus dem Osten für die Kopernikus-Forschung wichtig waren.

Die *Silberne Leibniz-Medaille* an den Professor Dr. Max *Caspar,* München, in Anerkennung seiner Forschungen über den Astronomen *Kepler* als den Fortsetzer des Werkes des *Kopernikus.* Professor Caspar, der die neue große Ausgabe von Keplers Werken besorgt, hat die Hauptwerke Keplers weiten Kreisen durch seine Übersetzungen zugänglich gemacht.

U. a. hat Max Caspar auch eine zweibändige Auswahl von Briefen von und an Kepler veröffentlicht. Durch die Verleihung der Leibniz-Medaille wurde dem bekannten Kepler-Forscher Max Caspar im Kopernikusjahr 1943 der besondere Dank der Wissenschaft zum Ausdruck gebracht.

Die *Silberne Leibniz-Medaille* an den Magister Arnold *Feuereisen,* in Anerkennung seiner Verdienste um die Pflege der deutschen Wissenschaften in den Baltischen Landen. Arnold Feuereisen war der letzte Präsident der „Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde" der Ostseeprovinzen in Riga und hat in fast drei Jahrzehnten durch seine Tätigkeit in den Baltischen Staaten auch der Kopernikus-Forschung wesentliche Dienste geleistet, die er an verantwortlicher Stelle in schwierigen Zeiten als Vorkämpfer deutschen Wissenschaftsgeistes durchführte. Durch diese Verleihung ist auch zugleich die ehemalige Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen in Riga geehrt worden.

Die *Silberne Leibniz-Medaille* an den Studienrat in Marienburg, Dozent Dr. Hans *Schmauch,* in Anerkennung seiner Arbeiten über die Erforschung des Lebens Kopernikus'. Hans Schmauch ist als Kopernikus-Forscher durch seine Arbeiten: „Nikolaus Kopernikus ein Deutscher", „Nikolaus Kopernikus und der deutsche Ritterorden" und „Nikolaus Kopernikus und die Wiederbesiedlungsversuche des Ermländischen Domkapitels um 1500" bekannt geworden. Außerdem hat er sich durch Studienreisen nach Schweden, Italien und im Generalgouvernement umfassende Kenntnis in der Kopernikus-Forschung erworben, deren Ergebnis in einer zweibändigen Biographie des Kopernikus ihren Niederschlag finden wird. Auf Grund seiner umfassenden Sachkenntnis wurde Hans Schmauch auch in die Kommission für die Kopernikus-Gesamtausgabe berufen.

5. Die *Silberne Leibniz-Medaille* an den Direktor der Remeis-Sternwarte in Bam-berg, Professor Dr. Ernst *Zinner*. Ernst Zinner hat sich um die Kopernikus-Forschung im Rahmen seiner Arbeiten zur Geschichte der Astronomie verdien gemacht, indem er in seiner „Geschichte und Bibliographie der astronomischen Literatur in Deutschland zur Zeit der Renaissance“ und in der „Geschichte d Sternkunde von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart“ die Kopernikus Literatur bis 1630 erfaßte und die Leistung des Kopernikus und seine B deutung für die Weiterentwicklung der Astronomie, besonders im germanischen Kulturkreis, umfassend darstellte. In Ernst Zinner wurde somit nicht nur d beobachtende Astronom, sondern auch der Historiker auf seinem Fachgebi geehrt.

---

Im folgenden bringen wir eine Wiedergabe der Vorder- und Rückseite der Leibniz-Medaille d Preußischen Akademie der Wissenschaften.





---

## *Erstmalige Verleihung des KOPERNIKUS-PREISES des Instituts für Deutsche Ostarbeit in Krakau.*

Für besondere wissenschaftliche Leistungen hat das Institut für Deutsche O arbeit am 20. April 1941 einen Preis in Höhe von 50 000 Zloty errichtet, der 24. Mai 1943 aus Anlaß des vierhundertsten Todestages des großen deutschen F schers Nikolaus Kopernikus erstmalig an folgende fünf Astronomen verliehen wur

1. an den o. ö. Professor für theoretische Astronomie an der Universität Ber und Direktor des Kopernikus-Instituts in Berlin-Dahlem, *Dr. August Ko*
2. an den Direktor des Astrophysikalischen Observatoriums Potsdam, *Prof. Dr. H Kienle,*
3. an den Dozenten für Astronomie an der Universität Berlin und Assistenten der Universitäts-Sternwarte Berlin, *Dr. Ludwig Biermann* in Potsdam-Babelsbe
4. an den Dozenten *Dr. Peter Wellmann,* Assistent an der Universitätssternwa Babelsberg,
5. an den Dozenten *Dr. Wilhelm Becker,* Wissenschaftlicher Rat an der Univ sitätssternwarte Wien.

# KANT UND DAS ZIVILRECHT

*Von Ernst Swoboda, Wien*

as Verhältnis *Kants* zum Recht ist schon oft Gegenstand eingehender ersuchungen gewesen, aber man hatte dabei meist das Strafrecht vor en und dachte namentlich an die absolute Strafrechtstheorie, die bei *Kant* größten Reinheit ausgestaltet worden war.

el einschneidender jedoch, viel nachhaltiger war der Einfluß *Kants* im iete des alten *Österreich* im Bereiche des *Zivilrechts.* Daß seine Philoso- auch auf das bürgerliche Recht im Altreich bis in die neuere Zeit nicht Wirkung blieb, ist nicht unbekannt, aber diese Wirkung hat sich doch mittelbar durchgesetzt und die Beweisführung darüber ist oft mit großen vierigkeiten verbunden.

uf das österreichische Recht dagegen hat *Kants* Philosophie *unmittelbar* rkt, und das österreichische Allgemeine bürgerliche Gesetzbuch vom 1. Juli ist das *einzige Gesetzbuch, bei dem dies der Fall gewesen ist*[1].

aß dies so lange verkannt werden konnte, ist auf die ungeheuere *geistige* välzung zurückzuführen, die sich während der napoleonischen Kriege vor- itet hatte und wenige Jahre nach dem Inkrafttreten des Gesetzbuches erst volle Wirkung übte[2]. Der Geist der Aufklärung wurde von ihr verant- lich gemacht für die Verwüstungen, denen Millionen Menschenleben zum er gefallen waren und die den Wohlstand der europäischen Völker ver- et hatten. Mit folgerichtiger Notwendigkeit verwarf man daher auch auf Gebiete des Rechts die Ideen des Naturrechts, die das rechtliche Funda- t der Aufklärung gebildet hatten, und suchte das einzige Heil in den ankengängen einer *fernen* Vergangenheit. *Savigny* tat seinen großen f, und die von ihm in ihrer wahren Bedeutung begründete historische le gelangte in kürzester Zeit zu einer Blüte, neben der alle anderen tungen verdorrten. Damit hing es zusammen, daß die auf ganz anderen dlagen aufgebaute Rechtslehre *Kants,* soweit sie Fragen des Zivilrechts ndelte, einfach *als reines Naturrecht eingeschätzt* und regelmäßig einer fältigen Untersuchung nicht gewürdigt wurde.

erade für den Bereich des Zivilrechts aber bot die Rechtslehre *Kants*

---

Vgl. darüber meine Schriften: Das ABGB im Lichte der Lehren Kants, 1926; Neugestaltung der Grundbegriffe, zugleich eine Erwiderung auf *Oswald Speng-* Kritik des modernen Privatrechts, 1929; *Franz von Zeiller,* Der große Pfadfinder Kultur auf dem Gebiete des Rechts, Festschrift des steirischen Kulturschutz- es, 1931; Das Privatrecht der Zukunft, 1932; Die Neugestaltung des bürger- n Rechts, 1935; Das österreichische Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch, 2. Aufl.

*Swoboda,* Das Privatrecht der Zukunft, S. 13 f.

durchaus *neuartige Anregungen*, und zwar Anregungen, die keineswegs a dem Geiste der Aufklärungszeit und der französischen Revolution abgeleit wurden. *Kant* ist vielmehr genau so, wie er in seinen großen Kritiken d Überwinder der Aufklärung wurde, auch auf dem Gebiete des Zivilrechts d *Überwinder der Schwächen des Naturrechts* geworden, wenn ihm auch c Kraft dafür fehlte, seine Rechtslehre im Sinne des von ihm aufgestellt Programms in ihren Einzelheiten auszugestalten. Sie ist nur ein Rohb geblieben. Insofern ist *Stammler* zuzustimmen, wenn er darüber das Urt gefällt hat, daß der im schönen Entwurf geplante Dom nicht vollendet word sei[3]. Um sie wirklich als *praktisch brauchbares System* auszubauen, *feh Kant* vor allem die unerläßliche *juristische Erfahrung*. Auch für das Rec mußte eben seine sonst stets mit der größten Entschiedenheit gemachte Fe stellung gelten, daß die *Erfahrung die einzige Erkenntnisart* bilde, die jed anderen Synthese Realität gibt[4]. Dazu kam, daß noch im gleichen Jahre, dem die Rechtslehre veröffentlicht wurde, die schwere Erkrankung *Kants* ihr Anfang nahm, die seine Schwingen lähmte. Das hinderte ihn aber nicht, geg über den naturrechtlichen Lehren der damaligen Zeit und der daraus herv gegangenen Gesetzgebung die gleiche *entschiedene Haltung* einzunehmen, er gegenüber der *Wolff'schen Philosophie* an den Tag gelegt hatte. Das w umso selbstverständlicher, weil die gesamte damalige Gesetzgebung u Rechtslehre von den Gedankengängen der von *Kant* aufs heftigste bekämpft Philosophie *Christian Wolffs* durchtränkt und beherrscht war. Ebenso wie s *Wolff* in seinen Schriften pedantisch bemühte, die ganze Welt fein säuberl in trockene Paragraphen einzuschachteln, hatte auch die bürgerliche Gese gebung die von ihr erstrebte „Vollständigkeit" nur mit Hilfe einer ängstlich Kasuistik zu verwirklichen versucht. Das kam schon in der Unzahl der Pa graphen deutlich zum Ausdruck, die im Codex Theresianus 8367, im preu schen allgemeinen Landrecht 17 610 betrug.

Schon in seiner *Kritik der reinen Vernunft* hatte *Kant* die Forderung a gestellt, *statt der unendlichen Mannigfaltigkeit* der bürgerlichen Gesetze d deren *Prinzipien* aufzusuchen, denn darin allein könne das Geheimnis stehen, die Gesetzgebung, wie man sage, zu simplifizieren[5]. Genau so, wie die Ergebnisse der früheren Philosophie nur als dogmatisches Material trachtete, das erst einer *gründlichen Sichtung, Säuberung und systematisch Klärung bedürfte*, genau so hat er auch die Ergebnisse der damaligen Ju prudenz behandelt.

Deshalb ist er auch schärfstens gegen die *Verschwommenheit der rechtlich*

---

[3] *Stammler*, Zeitschrift für Rechtsphilosophie, 1929, S. 25.
[4] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft. = Philos. Bibl. Bd. 2, S. 182.
[5] Ebenda, S. 296.

*ren Wolffs* vorgegangen und hat im Gegensatz dazu die *notwendige Schei-g des Rechts von der Tugendlehre* durchzuführen gesucht, indem er die ste ethische Forderung, daß der Mensch schon aus bloßem Selbstzwang e Pflicht erfülle, aus dem Bereich der Rechtslehre ausschaltete[6]. Das be-ete aber durchaus nicht, daß aus dem Gebiete des Rechts die hohen schen Werte überhaupt beseitigt werden sollten. Bildet doch seine *Rechts-e* sogar den *ersten Teil seiner Metaphysik der Sitten.*

it klarem Blick erkannte er aber auch den grundlegenden *Fehler,* der in Lehre der Philosophen der Aufklärungszeit von *der Unveränderlichkeit des urrechts wurzelte,* denn damit wurde die Möglichkeit jedes weiteren kul-llen Fortschritts auf dem Gebiete des Rechts geleugnet. Sie hatten auf frisch pulsierende, ständig wechselnde Leben vergessen. Das Recht aber dem Leben zu dienen, denn sein Wesen ist, wie *Savigny* treffend be-kte, nichts anderes als das Leben selbst, von einer besonderen Seite an-hen[7]. Deshalb muß auch das Recht sich *zur Fortbildung eignen.* Es darf t unabänderlich, *nicht rein statisch* sein.

leichwohl erkannte *Kant* den gesunden Kern, der selbst in der Lehre von Unveränderlichkeit des Naturrechts lag, und er wußte ihn mit kundiger d herauszuschälen, indem er ihn auf die *obersten Grundgedanken* ein-änkte. Diesen Grundgedanken aber räumte er noch eine *ganz besondere ktion ein,* die das Ergebnis seiner Lehre von den Forschungen seiner Vor-ger völlig unterschied. Seit Platon hatten die Gelehrten immer wieder geblich versucht, eine vollkommen einheitliche Definition des Rechts zu en. *Kant* dagegen unternahm es, statt dessen den *Rechtsbegriff in seine nente zu zerlegen* und ihn dadurch auf *neue dauernde Grundlagen* zu en[8], indem er mit Hilfe einer entscheidenden Vertiefung und Klärung der ehmsten Gedanken der vorangegangenen Revolution der Geister *„regula- Prinzipien“* herausarbeitete und diese zu einer *höheren Einheit* zusam-fügte.

iese Grundelemente des Rechts sind nicht selbst Rechtsnorm, sondern *nur Inspiratoren der Rechtsnorm und deren Regulatoren*[9]. In ihrem Zusam-wirken, in ihrer gegenseitigen Beeinflussung und Durchdringung verkör- sie zugleich die *dynamische Natur* des Rechts, denn ihr konkreter Inhalt immer wieder aufs neue erkämpft werden. Er wird erst durch *die jewei-erreichte Stufe der Kultur* der menschlichen Gesellschaft näher bestimmt.

*Kant,* Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung, Einteilung Rechtslehre. Ebenso *Zeiller,* Das natürliche Privatrecht, 1802, §§ 8 ff.
*Savigny,* Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, ufl., S. 30.
*Swoboda,* Die Neugestaltung des bürgerlichen Rechts, S. 23.
*Tomsa,* Pràvny obzor, 1926, S. 436 f.

Deshalb haben selbst diese Grundgedanken, diese regulativen Prinzipie nicht einen ein für allemal festbestimmten Inhalt. Sie sind immer nur Rich linien für die Verwirklichung der Idee des Rechts. Auch sie sind daher nic statisch, sondern dynamisch aufzufassen, so daß selbst die Grundlage d Rechts entwicklungsfähig bleibt, denn ein gesundes Recht muß stets das A gesicht der gegenwärtigen Kulturperiode widerspiegeln.

Damit hat *Kant* eine den *ständig wechselnden Bedürfnissen des Leben* entsprechende *Auffassung der Idee des Rechts,* zugleich aber auch die Mö lichkeit einer alle Gebiete des Rechts umfassenden *einheitlichen Systemat* begründet. Über aller Kasuistik steht der Wert des Systems[10]. In dieser Ei schätzung waren die beiden großen Denker *Kant* und *Leibniz* eines Sinne Die Auswüchse der in übertriebener Kasuistik schwelgenden schulmeiste lichen Methode *Wolffs* aber konnten nur durch die Erkenntnis der für d praktischen Bedürfnisse des Lebens unentbehrlichen Beweglichkeit des Rech überwunden werden. Deshalb war *Kants* Ziel nicht nur eine bloße Forma sierung des Rechts, sondern die Gewinnung der *entscheidenden Grundgeda ken,* die eine *einheitliche Ausgestaltung* der Einzelbestimmungen des Rech aber auch ihre *Fortbildung* im Wege der Rechtsanwendung und der Rec sprechung verbürgen.

Die reine Vernunft liefert nach der Rechtslehre *Kants* zwar die Prinzipi a priori, die obersten Leitgedanken, aber die *Anwendung* dieser Leitgedank muß entsprechend dem „auf die Praxis gestellten Begriff des Rechts" auf d „in der Erfahrung vorkommenden Fälle" begründet sein[11], weshalb auch e metaphysisches System des Rechts auf die dem wirklichen Leben eigentü liche Mannigfaltigkeit entsprechend Rücksicht zu nehmen hat. Das bedeut jedoch *keineswegs eine kasuistische Gestaltung,* denn die großen Leitgedank verhindern eine Verzettelung und setzen den Richter in die Lage, nach eine großen einheitlichen System auch eine *einheitliche Rechtsprechung* selbst a dem Gebiete der *Lücken* des Gesetzes, also sogar dort, wo das Gesetz de Richter keine Auskunft gibt, zu schaffen und auf diese Weise das unendlic Vielerlei bürgerlicher Gesetze entbehrlich zu machen.

Es sind die Grundgedanken der *Gerechtigkeit*[12], der *Gleichheit* und d *Freiheit,* in denen *Kant* die Elemente der Rechtsidee und daher die behe schenden regulativen Prinzipien erblickte. Sie sind keineswegs mit den Schla

---

[10] *E. Heymann,* Berlin. Akad. Abh. Über Leibniz' Plan einer jur. Studienrefor 1931, S. 17; *Swoboda,* Die Neugestaltung des bürgerlichen Rechts, S. 17 ff.

[11] *Kant,* Metaphysik der Sitten, I. Teil, Metaphys. Anfangsgründe der Rech lehre, Vorrede.

[12] Diesen „höchsten Zweck" des Rechts hat *Kant* so hoch eingeschätzt, daß er d Ausspruch tat: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, dann hat es keinen Wert me daß Menschen auf Erden leben." *Kant,* Rechtslehre, II. Teil, § 49 E, I.

en der Aufklärung und der französischen Revolution zu verwechseln. Das vor allem von dem Grundgedanken der *Freiheit.* Auf ihn konnte die tslehre eines deutschen Philosophen nicht verzichten, und *Kants* Philoso- ist der reinste Ausdruck deutschen Wesens. Schon der römische Dichter *anus* hat die Freiheit als „*germanum bonum*" bezeichnet[13], und *Eicke von kows* Sachsenspiegel verkündet, daß der nach Gottes Bild geschaffene sch frei sei[14]. *Montesquieu* hat im Einklange damit die Ursitze der Frei- in Germaniens Wäldern festgestellt, und ebenso lehrte *Guizot,* daß die nanen erst der Welt die Idee der persönlichen Freiheit brachten und in Wiege der neueren Zivilisation legten, in der sie die herrlichsten Früchte einer ihrer Grundstoffe getragen habe[15]

ieser germanische Freiheitsgedanke war jedoch *niemals individualistisch acht,* wie ihn die Aufklärung und der spätere Liberalismus auffaßte. Von r solchen Auffassung war auch *Kant* weit entfernt. Umsoweniger konnte zügellose Freiheit, die er ausdrücklich als „*Unding*" ablehnte[16], für ihn Grundlage des Rechtssystems werden. Er hat vielmehr bei seiner Er- ung der Freiheit immer die *Allgemeinheit und deren Bedürfnisse ins Auge ßt* und entsprechend seinem kategorischen Imperativ der Pflicht immer der die Notwendigkeit der Einfügung ihrer Auswirkungen in ein „*allge- nes Gesetz*" gefordert[17].

diesem Sinne ist auch der Gedanke der *Gleichheit* nach *Kants* Rechts- e von den Verschwommenheiten der Vorstellungen der Aufklärungszeit zu gen und an die Stelle des Schlagwortes von der einfachen Gleichmacherei, nach *Nietzsches* Urteil als größte aller Lügen der von Natur gegebenen leichheit ins Gesicht schlägt[18], das *höhere Prinzip der Gleichberechtigung* etzen, in dem *Kant* das „Zünglein an der Waage der Gerechtigkeit" er- te[19].

rst mit Hilfe dieser beiden geläuterten Begriffe der „eingeschränkten Frei- " und der „Gleichberechtigung" erfuhr auch der *höchste Gedanke des nts,* das Prinzip der „Gerechtigkeit", die erforderliche Klärung. Auch sie nicht als bloßes Buchstabenrecht aufgefaßt werden, sondern in einem

---

[13] *Lucanus,* Bellum civile, VII, 435.
[14] Sachsenspiegel, III, 42.
[15] *Guizot,* Allgemeine Geschichte der Europäischen Zivilisation, 2. Vorlesung. Vgl. *Goethe* in seinem Gespräch mit *Eckermann* am 6. April 1829.
[16] *Kant,* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Philos. Bibl., Band 29, S. 74 ff. seine Ausführungen gegen die „wilde gesetzlose Freiheit". = Metaphysische An- sgründe der Rechtslehre, § 47.
[17] *Kant,* ebenda, S. 55 ff.; *Kant,* Rechtslehre, Einleitung. = Philos. Bibl., Bd. 29, ; *Swoboda,* Neugestaltung der Grundbegriffe, S. 11 ff.
[18] *Nietzsche,* Der Wille zur Macht. = Werke Musarion-Ausgabe, Bd. 19, S. 332; *er,* Vorbereitung, I, S. 41.
[19] *Kant,* Rechtslehre, II, S. 174.

*höheren Sinn,* der die besonderen Umstände des einzelnen Falles ins Aug faßt, aber *niemals einseitig* wird. Die Gerechtigkeit darf nicht blind, ihr Augen dürfen nicht verbunden sein, wie es die bildende Kunst der antike Zeit darzustellen liebte, sondern sie muß im Gegenteil *mit scharfen Auge sehen,* aber sie muß *beide Teile* im Auge behalten und darf nicht nur de einen ihr Augenmerk zuwenden[20]. Das muß besonders für das Gebiet de bürgerlichen Rechts gelten, denn im bürgerlichen Rechtsstreit könnten Gnade immer nur auf Kosten der andern Partei ausgeteilt werden. Das darf nich sein, denn es würde den Grundsatz der Gleichberechtigung verletzen. Ei Gerichtshof ist, wie *Kant* mit größtem Nachdruck feststellte, „keine Behörd der Wohltätigkeit", sondern hat das Recht zu finden[21].

Das sind die drei Leitgedanken, die *Kant* als regulative Prinzipien vo schwebten und die *in ihrer Verbindung* erst eine Vorstellung der Idee de Rechts vermitteln.

Aber auch für den *Aufbau der Grundbegriffe* des Rechts hat *Kant* durcha *neue Anregungen* geboten, wenn auch nichts Vollendetes. Gerade das ab entsprach seiner Auffassung von der Aufgabe seiner Philosophie, mit der nach seinem eigenen Geständnis nur Anregungen geben wollte[22]. Schon sei Unterstreichung der Notwendigkeit einer *praktischen Brauchbarkeit* d Rechtslehre läßt erkennen, daß der Ausbau seiner Gedankengänge zu eine praktisch vollendeten System nur durch einen *genialen Juristen* vorgenomme werden konnte, der die für die Erkenntnis der Einzelheiten und ihrer Zu sammenhänge erforderliche *Erfahrung* zu sammeln in der Lage war.

Es war der *größte theoretische und praktische Jurist des alten Österreich Franz von Zeiller,* der sich dieser Aufgabe unterzog[23]. Auch er war aus d *Wolff schen* Schule hervorgegangen, deren bedeutendster Vertreter in Öste reich der Naturrechtslehrer an der Wiener Universität Freiherr von *Marti* gewesen ist. *Zeiller,* geboren 1759 in Graz, hatte schon mit siebzehn Jahre das philosophische Doktorat an der Universität seiner Vaterstadt erworbe dann im Hause *Martinis* Aufnahme gefunden und unter seiner Leitung d Rechtsstudien vollendet. Mit dreiundzwanzig Jahren war er zur Aushil *Martinis* im Lehramt verwendet worden, hatte in einer glänzenden Disse tation „De suspectis tutoribus" die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf si gezogen und war dann jahrzehntelang als Professor an der Wiener Unive sität in den Lehrfächern des Naturrechts, des römischen Rechts, des öffen lichen Rechts, des materiellen und formellen Strafrechts tätig gewese

---

[20] *Swoboda,* Das ABGB im Lichte der Lehren Kants, S. 68 ff.

[21] *Kant,* Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre, I. Ebenso *Zeiller,* Komment zum ABGB, I, S. 69 f.

[22] *Swoboda,* a.a.O., S. 45.

[23] *Swoboda,* Franz von Zeiller, Der große Pfadfinder.

pegnügte sich aber nicht mit seiner Lehrtätigkeit, und gerade das eifrige lium der Schriften *Kants*, der in der Erfahrung die einzige Erkenntnisart ickte, die aller anderen Synthesis Realität gibt, veranlaßte ihn, sich der *chtlichen Praxis* zuzuwenden. Auf sein Ansuchen wurde ihm im Jahre 1789 gen Angelobung der Verschwiegenheit" die Bewilligung erteilt, den Unterungen und Ratssitzungen beim Appellationsgericht in Wien beizuwohnen. 4 wurde er bei diesem Gerichtshof zweiter Instanz ordentlicher Referent wenige Jahre später zum Hofrat der Obersten Justizstelle, des damaligen rsten Gerichtshofes, ernannt. Diese praktische Betätigung machte ihn raut mit allen Zweigen des Rechtslebens. Das Gericht wurde sozusagen *Klinik für seine wissenschaftliche Forschung*, und jetzt erst trat seine erselle Begabung ins hellste Licht. Die in der gerichtlichen Praxis gemenen Erfahrungen boten ihm zugleich die zuverlässigste Grundlage für *Umbau des Rechts*, dessen Durchführung ihm anvertraut wurde. 1797 le er zum Beisitzer der Hofkommission in Justizgesetzsachen ernannt und it begann seine erfolgreichste Tätigkeit.

ınächst sollte er die Mängel beseitigen, die naturgemäß der überhasteten fgesetzgebung *Kaiser Josefs II.* anhaften mußten. Hier hat er zuerst die ren *Kants* zielbewußt verwertet. Auf Grund der von ihm ausgearbeiteten vürfe verfaßte er das Strafgesetzbuch, das im Jahre 1803 in Wirksamkeit und in den Alpen- und Donaureichsgauen im Wesen auch heute noch eltung steht, denn das österreichische Strafgesetz vom Jahre 1852 ist nur zweite Auflage dieses Strafgesetzbuches, das eine Glanzleistung bildete die tiefe Bewunderung des Philosophen und Strafrechtslehrers *Feuerbach* ete. Auch heute noch bewahrt dieses Gesetzbuch gerade wegen seiner auf *strengen Pflichtenlehre Kants* aufgebauten Bestimmungen bedeutende Vor- gegenüber dem in der liberalen Zeit entstandenen Strafgesetzbuch des eichs, weil es das entscheidende Gewicht auf den *Willen* legt und daher ifter und Mithelfer nach dem Maße ihrer *eigenen Willensschuld* ndelt, ohne Rücksicht darauf, ob der Angestiftete die strafbare Handlung ng oder nicht. Den besten Beweis für die durch die Verwertung von s Philosophie gewonnenen Vorzüge lieferte neuestens die Verordnung vom Mai 1943 RGBl. I, S. 335, die nur für das Altreich gilt und die Anhung der Bestimmungen des Altreichs an diese althergebrachte Stellungne des österreichischen Strafgesetzes bezweckte[24].

och bevor aber das Strafgesetzbuch vollendet war, wurde *Zeiller* auch die beitung der Entwürfe des *bürgerlichen Rechts* anvertraut, und er war durch ein volles Jahrzehnt der ständige Berichterstatter bei den Bera-

Darüber *Swoboda*, Die neue Rechtsangleichung auf dem Gebiete des Straf-s, Deutsches Recht, Wiener Ausgabe, 1943, S. 61 f.

tungen über das bürgerliche Gesetzbuch. An der Reform des Zivilrech arbeitete man damals schon seit nahezu einem halben Jahrhundert, denn die Arbeiten waren auf das Gebot *Maria Theresias* im Jahre 1753 in Angr genommen worden[25]. Für den ersten Entwurf, den Codex Theresianus, w aber ebenso wie im preußischen Landrecht die Lehr- und Darstellung methode *Christian Wolffs* maßgebend geblieben und hatte ebenso wie do eine ängstliche Kasuistik gezeitigt, die schon in der großen Paragraphenza zum Ausdruck kam. Nicht minder machte sich die unerquickliche Ve schwommenheit des darin verankerten Naturrechts bemerkbar.

Wegen dieser Mängel hatte *Maria Theresia* den nach ihr benannten En wurf mit Entschiedenheit zurückgewiesen[26]. Die späterhin unternommen Versuche einer Kelterung seines Inhalts durch *Horten, Kees* und *Martini* mu ten vergeblich bleiben, weil auch sie sich nicht von der Denkweise *Wolffs* l zulösen vermochten.

Es muß aber hervorgehoben werden, daß die Reformarbeiten *von Anfa an* von dem *entschlossenen Willen* getragen waren, das heimatliche Rec *aus den Fesseln des römischen Rechtsdenkens zu befreien,* und ein „*Volk buch*" zu schaffen, das sich nicht nur an den Juristen, sondern an jeden e zelnen wendet. Dieser Befreiungswille, den das Handschreiben *Maria The sias* vom 4. August 1772 besonders klar zum Ausdruck brachte, war im Lau der langen Entstehungsgeschichte *immer stärker* geworden. Er konnte ab zum vollen Erfolge erst führen, als *Zeiller* die Philosophie *Kants* zur Grun lage des Werkes nahm.

*Zeiller* hat in seinen großen Vorträgen bei den Beratungen mit der größt Entschiedenheit ausgeführt, daß die bisherigen Arbeiten nur als Material v verwendet werden könnten, daß sie daher einer gründlichen Sichtung u Klärung zu einem straffgegliederten einheitlichen System bedürften[27]. nahm also diesen Vorarbeiten gegenüber genau die gleiche Stellung ein w *Kant* gegenüber seinen Vorgängern. *Zeiller* hat deshalb in seinem natürlich Privatrecht, das er zu Beginn der neuen Beratungen im Jahre 1802 erschein ließ, ausdrücklich festgestellt, daß erst die kritische Philosophie *Kants* c Rechtslehre zum *Range einer wahren Wissenschaft* erhoben habe[28]. Im Sin dieser geläuterten Lehre hat er das Gesetzbuch geformt.

Als das Fundament seiner Bestimmungen verwendete auch er gro

---

[25] *Swoboda,* Das ABGB im Lichte der Lehren Kants, S. 18 ff.

[26] Handschreiben vom 4. August 1772 an den Grafen Brünner, Faksimile in Festschrift zur Jahrhundertfeier des ABGB, 1911.

[27] *Zeiller,* Vorbereitung zur Gesetzkunde, I, S. 22 ff., und sein einleitender V trag zur 1. Sitzung der Hofkommission am 21. Dezember 1801, Beratungsprotok S. 2 ff., und sein abschließender im Namen der Kommission an den Kaiser erstatte Vortrag zur Einführung des Gesetzbuches, Beratungsprotokolle II, S. 466 f.

[28] *Zeiller,* Das natürliche Privatrecht, § 37.

*nde Gedanken,* die er als „*natürliche Rechtsgrundsätze*" bezeichnete ABGB). Er unterließ es aber mit weisem Vorbedacht, diese leitenden anken schablonenmäßig aufzuzählen. Ausdrücklich besprach er in seinem mentar bei der Erläuterung der Bestimmung des § 7 über die natürlichen tsgrundsätze nur die *Kant* entnommenen Grundgedanken der Freiheit, Gleichberechtigung und der Gerechtigkeit[29], tat dies aber besonders, um zu en, daß sie nicht mit den seichten Schlagworten der Aufklärung und der zösischen Revolution verwechselt werden dürfen. Er hat sie statt dessen einem *wahren rechtlichen Inhalt* erfüllt. In weiterer Ausführung von *ts* Gedanken erläutert er die Freiheit, die das Gesetzbuch vor Augen hat, „vernünftig beschränkte Freiheit", als eine Freiheit, die eingeschränkt „*durch die Zwecke der Gesamtheit*", und er stellt in den Vordergrund die hten, die dem Einzelnen gegenüber der Gesamtheit obliegen[30]. Auch die ndgedanken der Gleichberechtigung und der Gerechtigkeit werden von im Geiste der Philosophie *Kants* verstanden.

*eiller* ließ aber keinen Zweifel darüber, daß in diesen Leitgedanken *nicht einzigen natürlichen Rechtsgrundsätze* zu erblicken seien, weil auch die *ndlage* des Rechts *selbst ausbaufähig* bleiben und sich daher nach den ürfnissen der jeweiligen Zeit richten müsse. Aus anderen Stellen seines Komtars ist zu ersehen, daß er zu diesen leitenden Gedanken auch die *Bodendigkeit* des Rechts, also dessen Verwurzelung im heimatlichen Boden[31], und *Harmonie* seiner Bestimmungen zählte[32]. *Zeiller* hat es aber abgelehnt, im etzbuch selbst die leitenden Gedanken ausdrücklich anzuführen, um eine unnde Beschränkung zu vermeiden, denn die Zeit der allgemeinen Umwälgen auf allen Gebieten des Denkens und Wissens, welche die Verfasser durchhatten und der nach *Zeillers* Worten keine Wahrheit heilig blieb[33], hatte gelehrt, den Blick nach vorwärts zu richten und die Tür für eine weitere Entlung des Rechts weit zu öffnen. *Zeiller* erkannte daher auch, daß in Zukunft Gedanken auftauchen könnten, denen ebenfalls die Eigenschaft natürlicher tsgrundsätze zuerkannt werden müsse, und daß dies unvermeidlich sei, ein gesundes Recht das Antlitz seiner eigenen Kulturepoche tragen müsse dieses Antlitz gekennzeichnet wird durch die großen Züge, die ihre Entlung beherrschen. Diese weise Selbstbeschränkung des Gesetzbuches gibt uns heute sogar die Möglichkeit, im Geiste des Gesetzbuches auch

[29] *Zeiller,* Kommentar, I, S. 66, 69 ff.; *Swoboda,* Franz von Zeiller, S. 48 ff.
[30] *Zeiller,* Das natürliche Privatrecht, § 4; *Zeiller,* Kommentar, I, S. 102 f. und einleitender Vortrag vom 21. XII. 1801, Beratungsprotokolle I, S. 1 und 12.
[31] *Swoboda,* Das ABGB im Lichte der Lehren Kants, S. 164 ff. *Zeiller* bezeichnete Bodenständigkeit (Angemessenheit) geradezu als *relative Bedingung der Vollmenheit* des Gesetzes. *Zeiller,* Vorbereitung, I, S. 57; *Zeiller,* Kommentar, I, S. 23.
[32] *Swoboda,* ebenda, S. 157 ff.; *Zeiller,* Vorbereitung, I, S. 54 ff.
[33] *Zeiller,* Das natürliche Privatrecht, Vorrede.

die *regulativen Prinzipien,* die sich aus dem Programm des Führers ergeben *organisch* in das System des Gesetzbuches *einzubauen,* ohne daß es ein Änderung seiner Bestimmungen bedürfte, was bei jedem positivistischen Ge setzbuch einfach undenkbar wäre. Alle diese leitenden Ideen sollten abe wie es *Kant* in seiner Kritik der reinen Vernunft forderte, nur eine regulativ Aufgabe haben[34]. Deshalb haben sie nach *Zeillers* Auffassung eine dreifach Funktion zu erfüllen:

1. als Richtschnur und Schranke der Gesetzgebung;
2. als Wegweiser auf dem weiten Gebiete des Zweifels;
3. als unmittelbare Rechtsquelle auf dem Gebiete der Lücken des Gesetzes[35].

*Zeiller* wandte sich daher entschieden ab von der kasuistischen Denka *Wolffs* und seiner Anhänger und verwirklichte statt dessen eine *Vollständig keit* des Gesetzes *in einem höheren Sinn*[36]. Sein Ziel war die Erfüllung d bereits erwähnten Forderung *Kants,* statt der unendlichen Mannigfaltigke bürgerlicher Gesetze doch deren Prinzipien aufzusuchen und auf diese Wei das bürgerliche Recht zu vereinfachen[37].

Erst dadurch wurde auch dem Richter die für eine befriedigende Ausübun seines Amtes unerläßliche Freiheit der Bewegung gesichert. Der Richter da nach *Zeillers* wiederholter nachdrücklicher Feststellung nicht als „rech sprechende Maschine" eingeschätzt werden[38]. Wenn *Kant* den Beruf d Menschen darin erblickt hat, *„selbst zu denken*[39]*"*, so gilt das in noch unve gleichlich höherem Maße vom Richter. Durch eine entsprechende Vorschri des Gesetzes muß aber verhindert werden, daß die Anwendung des Gesetze „völlig frei" geschieht. Die Frage, *welche Grundsätze* den Richter *bei der A wendung und Auslegung* des Gesetzes zu leiten haben, inwieweit er an d Gesetz gebunden ist und wie er dort vorzugehen hat, wo ihn der Wortla des Gesetzes im Stiche läßt, gehört zu den *wichtigsten Problemen des Recht* *Zeiller* wollte entsprechend den Lehren *Kants* eine *„Architektonik des Zivi*

---

[34] Vgl. *Br. Bauch,* Geschichte der Philosophie, V, S. 149.

[35] *Swoboda,* Franz von Zeiller, S. 53 f.

[36] *Swoboda,* Das ABGB im Lichte d. L.K., S. 149.

[37] *Kant,* Kritik der reinen Vernunft, S. 296. Ausdrücklich erklärt *Zeiller* schon a der ersten Seite seines Kommentars zum ABGB, daß die philosophische Rechtslehre und damit meint er Kants kritische Philosophie – die *erste der Vorkenntnisse zum grün lichen Studium des Gesetzbuches* bilde. Den Namen *Kants* anzuführen, wo er m ihm übereinstimmt oder sich auf ihn stützt, unterließ *Zeiller* regelmäßig aus Zei surgründen. Wurde doch kurz vor dem Beginn der Beratungen über das ABGB i Jahre 1801 den Vorlesungen eines anderen Gelehrten über *Kant,* die sich ein starken Besuches der Wiener erfreuten, durch Polizeigewalt ein Ende bereitet. W *Zeiller* sich gegen *Kant* wendet, erwähnt er dessen Schriften ausnahmslos.

[38] *Zeiller,* Vortrag an den Kaiser, Beratungen, II, S. 473 f; *Zeiller,* Vorbereitun I, S. 48.

[39] *Kant,* Was heißt, sich im Denken orientieren? S. 137 f.; *Swoboda,* Das ABG im Lichte d. L. K. S. 147 f.

*s" schaffen*[40], deren Pfeiler die großen leitenden Gedanken bilden und rch eine *Einheitlichkeit der Rechtsprechung* selbst auf dem *Gebiete der* *en* des Gesetzes herbeiführen. Deshalb muß die Macht des Richters ver-tig beschränkt bleiben. Eine absolute Freiheit, also eine völlig freie tsfindung, wäre auch hier ein „Unding". Deshalb bestimmen die §§ 6 7 ABGB im Gegensatze zum Bürgerlichen Gesetzbuch des Altreichs aus-klich, wie die Anwendung und Auslegung des Gesetzes zu geschehen hat. *t der Buchstabe* des Gesetzes allein darf für den Richter maßgebend sein, ern entscheidend ist der *Zweck* (die Absicht) des Gesetzes. Die *höchsten* *cke* aber sind *die Grundgedanken* des Rechts.

em ABGB liegt daher eine Bestimmung nach Art des vielbewunderten alistischen Artikels I des schweizerischen Zivilgesetzbuches völlig fern, den Richter anweist, so zu entscheiden, wie *er selbst als Gesetzgeber* den entscheiden würde. Der Richter hat nicht bloß eine subjektive Aufgabe rfüllen. Er fällt nicht bloß ein individuelles Urteil. Folglich hat er auch *nach seinem Gutdünken* allein die Lücken des Gesetzbuches auszufüllen. t würde das Recht verschieden gestaltet, selbst nach Gerichtsorten und chtsabteilungen, und dadurch der Grundsatz der *Gleichberechtigung* ver-, das „Zünglein an der Waage der Gerechtigkeit", wie *Kant* sagte. Der ter hat sich einzugliedern in den *Rhythmus der Gesamtheit*. Nur als l der Gesamtheit, die ihm die Macht verleiht, durch seinen Spruch zu en, und daher nur als *„Stellvertreter des Gesetzgebers"* findet er in ihrem en das Recht.

hat den *Blick auf das Ganze* zu richten und deshalb im Gebiete der en die leitenden Gedanken des Rechts zu Rate zu ziehen. Damit erlangt e *Befugnis*, aber auch die *Pflicht*, das Recht *im Geiste des Gesetzes fort-twickeln*. Das äußert seine Wirkung auch im Bereiche der sogenannten *deckten Lücken"* des Gesetzes. Auf sie hatte schon *Aristoteles* hin-esen[41]. Sie tauchen dann auf, „wenn ein Gesetz allgemein lautet, aber Fall vorkommt, der in dieses Allgemeine nicht paßt". Auch hier hat der ter, wie schon *Aristoteles* forderte, den Fall so zu entscheiden, „wie der tzgeber, wenn er zugegen wäre und den Fall sähe, entscheiden würde", nicht der Gesetzgeber aus der Zeit der Entstehung des Gesetzbuches, ern der Gesetzgeber *zur Zeit der zu fällenden Entscheidung*. Darin liegt ndgültige Befreiung von dem verknöcherten Positivismus der liberalisti-Epoche und ist auch im Bereiche der Lücken des Gesetzes eine *gesunde*

---

*Zeiller*, Vorbereitung, I, S. 47.

*Aristoteles*, Nicom. Ethik, E 14: ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῇ δ᾽ ἐπὶ υ παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ᾗ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἥμαρτεν, ς εἰπών, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς εἶπεν ἐκεῖ παρών, ὶ ᾔδει ἐνομοθέτησεν.

*Dynamik* verbürgt. Es war ein Irrtum, wenn *Binder* meinte, daß in de Fällen der Lücken des Rechts die „Billigkeit" den einzigen Ausweg bilde könne[42]. Das wäre eine allzu unzuverlässige Stütze und könnte ebenso w Entscheidungen nach dem bloßen „Rechtsgefühl[43]" nur *Zufallstreffer* zeitige Die Entscheidung muß vielmehr ganz im Sinne der *Kantischen* Philosoph mit Hilfe *systematischer Erwägungen* aus den *großen Grundgedanken* d Rechts in Einklang mit seiner *einheitlichen* Gestaltung abgeleitet werde Gerade dadurch erfährt die von *Hedemann* verteidigte „Disziplinierung d Rechtsdenkens[44]" ihre Krönung, ohne daß die zur Meisterung der Problem des Lebens unentbehrliche Freiheit der Bewegung allzusehr behindert wir Auch das *Selbstdenken* des Richters wird *in einheitliche Bahnen* gelenkt, d durch ein wahres System der Rechtsfindung geschaffen und der wissenscha liche Charakter der Jurisprudenz selbst auf dem Gebiete der Lücken gewah Hier liegt auch das Gebiet, auf dem die Ziele der Rechtsphilosophie und d Jurisprudenz selbst im einzelnen Fall der Rechtsprechung sich vereinige Im Bereiche der Lücken des Gesetzbuches arbeiten sie Hand in Hand, sin nicht mehr wesentlich voneinander getrennt und erfüllen zugleich die Gebo der *praktischen Vernunft*.

In engem Zusammenhang mit diesen leitenden Gedanken hat *Zeiller* au die *Grundbegriffe des Rechts völlig neu*, und zwar wieder mit Hilfe der Ph losophie *Kants* geformt. Das gilt zunächst von dem Begriff der *„Persönlich keit"*, dessen Inhalt sich nach der Auffassung des Gesetzbuches nur aus d Grundgedanken des Rechts erschließen läßt, nach denen die *Freiheit des Ei zelnen eingeschränkt* werden muß, nicht nur durch die Rücksicht auf c Nebenmenschen, sondern *in erster Linie durch die Eingliederung seiner B lange in jene der Gesamtheit*[45]. Damit treten aber die *Pflichten* in den Vord grund, die dem Einzelnen *gegenüber der Gesamtheit* obliegen, jene Pflichte die den Menschen nach *Kants* begeisterter Darstellung *erst zur Persönlichk werden lassen*, weil sie ihm erst die *„Menschenwürde"* verleihen[46] und i damit emporheben aus dem Bereiche der lebenden und leblosen Sachen, c ihm als von ihm zu beherrschende Willensobjekte gegenüberstehen.

*Ohne Pflicht gibt es keine Persönlichkeit.* Ohne *Pflicht* kann es auch *ke Recht* geben, das Anspruch auf Geltung hätte[47]. So wird der Begriff der Pe sönlichkeit von *Zeiller* in *völliger Abkehr vom antiken Personenbegriff* au gebaut auf dem Gedanken der Menschenwürde, deren Achtung nach *Zeille*

---

[42] *Binder*, Philosophie des Rechts, S. 401.
[43] *W. Sauer*, Die Wirklichkeit des Rechts, S. 28 ff.
[44] *Hedemann*, Grundriß des Sachenrechts, 2. Aufl. S. 4.
[45] *Swoboda*, Die Neugestaltung der Grundbegriffe, S. 7 ff.
[46] *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft. = Philos. Bibl. Bd. 7, S. 104.
[47] *Br. Bauch*, Das Rechtsproblem der Kantischen Philosophie. In: Zeitschrift Rechtsphilosophie, III, S. 13.

cherung selbst aus den Zivilgesetzen hervorgehen muß[48]. Das äußert auf inzelnen Bestimmungen des Gesetzbuches die wohltätigste Wirkung. Der nke der patria potestas z. B. wird zwar als Postulat der praktischen Ver- : aufrecht erhalten[49], weil die Minderjährigen ihre Angelegenheiten noch selbständig zu vertreten vermögen und daher im Willen vertreten wer- müssen, „die werdende Persönlichkeit" des Kindes wird aber gemäß ABGB unter den *besonderen Schutz der Gesetze* gestellt, *um*, wie *Zeiller* ellt, *die von Natur gegebene Ungleichheit nach Möglichkeit auszu- hen*[50], also nicht etwa den Grundsatz der Gleichberechtigung zu durch- ien. Damit trifft sich diese Bestimmung auch mit der Auffassung *Kaiser s II.*, des „Schätzers der Menschheit", der diesen Schutz ebenfalls in m Gesetzbuch vom Jahre 1786 verankern ließ[51]. Der besondere Schutz Persönlichkeit des Minderjährigen kommt namentlich zum Ausdruck in Bestimmungen über die *Berufswahl* und über die *Freiheit der Ehe- ßung.* In beiden Richtungen kann bei ausreichenden Gründen im Gegen- zum deutschen BGB die verweigerte Einwilligung des Vaters *durch das cht ersetzt* werden (§§ 52, 148 ABGB). Auch die erstere Bestimmung : sich mit der Auffassung des Nationalsozialismus und kann richtung- nd werden für das künftige Recht[52].

nter den Pflichten der Persönlichkeit treten die Pflichten gegenüber der *mtheit* in den Vordergrund. Dadurch ist der *soziale Gedanke*, wenn auch n schüchternen Anfängen, schon für das ABGB lebendig geworden. Auch teht im Einklang mit den Lehren *Kants.* Hat doch *Kant*, den das libera- che Zeitalter in völliger Verkennung seines philosophischen Weltgebäudes Vorkämpfer des eigennützigen Individualismus umzudeuten suchte, schon , also fünf Jahre vor dem Ausbruch der französischen Revolution, in r *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* den Satz geprägt, daß die *Kultur* ntlich *in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen bestehe*, und er hat t den Menschen überhaupt nicht mehr vom Standpunkte des Individuums schätzt, sondern seine Stellung im Rahmen der Gemeinschaft von der hohen te der Aufgaben und Ziele der „das Recht verwaltenden bürgerlichen llschaft" betrachtet[53]. Erst in der Vervollkommnung dieses gesellschaft-

---

*Zeiller*, Vorbereitung, I, S. 44.
*Swoboda*, a.a.O., S. 16 ff.
*Zeiller*, Kommentar, I, S. 13.
Joseph. Gesetzbuch, IV, § 19.
*Swoboda*, Neugestaltung der Grundbegriffe, S. 18 ff.; derselbe, Das öster- ische ABGB, I, 2. Aufl. 1944. S. 101 ff.
*Kant*, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte. = Philos. Bibl. 37/II, S. 4 ff. Als seiner Zeit, welche die Bedeutung des völkischen Gedankens noch nicht kannte, e er sich dabei nur insofern, als er den höchsten Ausdruck der Kultur im „Welt- erlichen" sah, allein ihm fehlten die Erfahrungen, welche die Menschheit gerade eser Richtung seither gemacht hat.

lichen Wertes aber, also des Wertes für die Gesamtheit, hat *Kant* die hohen Zie der Menschheit erblickt, an deren Erreichung der Einzelne mitzuwirken ha Es ist erstaunlich, in welchem Maße sich *Kant* in jener Zeit des fessellose Despotismus mit solcher Schärfe zur Klarstellung der Beziehungen des Einze nen zur Gesamtheit durchzuringen vermochte und daß er ihre Ausgestaltun in dem von ihm geschilderten Sinn schon damals in bitteren Worten von d bloßen Zivilisation unterschied, indem er feststellte, daß seine in den Ve feinerungen des Rokoko erstickende Zeit zwar zivilisiert sei bis zum Übe lästigen, aber diese äußere Zivilisierung nur lauter Schein und schimmernd Elend zutage fördern könne, so lange nicht die wirklich sittliche Gesinnun erreicht sei. Dieser geadelte Persönlichkeitsbegriff nähert sich außerordentli der nationalsozialistischen Pflichtauffassung und führt ungezwungen zu de Schluß, daß dem *Gemeinwohl eine höhere Bedeutung* zukommen müs (§ 364 ABGB) als dem Wohl des Einzelnen, wenn auch die volle Lösu des Problems des Verhältnisses von Persönlichkeit und Gemeinschaft nach d treffenden Worten *Bruno Bauchs* eine „ewige Aufgabe[54]" bleibt. Das Indi duum soll nicht erdrückt, nicht ausgelöscht werden, wie es den Lehren d Kommunismus entspricht, aber die entgegengesetzte Einseitigkeit des Indi dualismus der Vergangenheit muß mit aller Schärfe überwunden werden.

Nicht nur der Personenbegriff, sondern auch *jeder andere große Grundbegr* des Rechts hat jedoch im ABGB durch die Verwertung der Philosophie *Kan* eine *völlig neue Gestaltung* erfahren, und zwar eine Gestaltung, die stets d nationalsozialistischen Gedankenwelt nahesteht[55]. So ist der Begriff „*Sach* nach § 285 ABGB wieder nicht römisch und nicht bloß körperlich gedacht w der Sachbegriff des BGB, sondern nach *Kants* Begriff des *„äußeren Mein u Dein[56]"* wahrhaft *dynamisch* geformt. *Kant* hatte darunter das „objekt mögliche Mein und Dein", also jene Gegenstände, „deren Gebrauch in unser Macht steht[57]", verstanden. Er hatte aber auch andere *Personen* darunt bezogen[58], und zwar in der gleichen Bedeutung, wie er es später bei der Au gestaltung seines verunglückten Begriffes des *dinglich-persönlichen Rech* getan hat[59]. Eine Erwerbung von Personen, die nach *Kant* „*Zweck an si selbst*" sind, in dem Sinn, in welchem Sachen erworben werden, ist unmö lich[60]. Personen sind Rechts*subjekte*. Sie können nicht Rechtsobjekt werde

---

[54] *Br. Bauch*, Persönlichkeit und Gemeinschaft. Beiträge zur Philosophie des de schen Idealismus, II/2, S. 1.

[55] *Swoboda*, Neugestaltung der Grundbegriffe. S. 49 ff.; *Swoboda*, Das öst reichische ABGB, II, S. XIII f., 151 ff.

[56] *Kant*, Rechtslehre, I, § 4.

[57] Ebenda, I, § 2.

[58] Ebenda, I, § 4 c.

[59] Ebenda, I, § 23, 25 und Anhang erl. Bem.

[60] *Zeiller*, Das natürliche Privatrecht, §§ 2, 41.

n mir ein Recht gegenüber einer anderen Person zusteht, und zwar nicht auf einzelne Leistungen, sondern auf die Person selbst, wie beim Ehe-, so ist das – wie *Zeiller* ausführt – doch immer nur ein Recht auf sie *Person*", durch das sie in keiner Beziehung einer Sache gleichgesetzt wird, daher ihre Menschenwürde anzutasten[61]. Durch die Einbeziehung von nen in den Begriff des äußeren Mein und Dein und in den Begriff des ich-persönlichen Rechts hat *Kant* eigentlich das ganze System seiner sophie durchbrochen. Diesen Fehler hat nun *Zeiller* vermieden, indem e erforderliche Beschränkung vornahm und dadurch den Sachbegriff als tsobjekt klar bestimmte. Das äußere Mein und Dein ist nicht nur das, von *„meiner" Person* verschieden ist, sondern von *jeder Person.* Deshalb es im § 285 ABGB: „Sache im rechtlichen Sinn ist alles, was von der n verschieden ist und zum Gebrauch der Menschen dient."

mit hat *Zeiller* den Sachbegriff als Rechtsobjekt gewonnen, der alle Gegenle des Vermögensrechts umfaßt, daher *auch Rechte,* allerdings nicht te, die der Person ankleben, sondern nur solche, die einen Gegenstand Erwerbung und des rechtlichen Verkehrs bilden können[62], also Vernsrechte. Was aber diese Rechte betrifft, so ist *schon der Anspruch,* der n die Annahme des Versprechens eines anderen erlangt wurde, „Sache echtlichen Sinne", obgleich der Gegenstand des Versprechens, das Verhene, noch nicht übergeben worden ist[63]. Schon über diesen Anspruch ich verfügen. *Sein Gebrauch* steht daher *in meiner Macht*[64]. Er ist ts Gegenstand meines Vermögens, gehört nach den Worten *Kants* als gatio activa" zu meinem Hab und Gut, obgleich die Zeit der Leistung noch kommen soll.

*cht die Körperlichkeit* ist das entscheidende Merkmal der Sache, sondern *Beherrschbarkeit.* Sie wird im § 285 als Gebrauchsfähigkeit bezeichnet damit die notwendige Beschränkung des Sachbegriffes auf Gegenstände Vermögensrechtes vorgenommen.

ter den Begriff Sache gehören *auch Handlungen und Arbeitsleistungen Personen.* Auch sie können einen Gegenstand der Erwerbung und des ögensrechtlichen Verkehrs bilden, auch ihnen kommt ein Vermögenswert Auch sie sind schätzbare Sachen (§ 303 ABGB). Schon *Leibniz* hat solche llungen in den Sachbegriff einbezogen[65]. Sie können den Gegenstand ntgeltlichen und unentgeltlichen Verträgen bilden. Das darf aber *nicht* fgefaßt werden, daß die *menschliche Arbeit* eine *bloße Ware* sei, wie

---

*Zeiller,* Vorbereitung, I, S. 4 f.
*Swoboda,* Die Neugestaltung der Grundbegriffe, S. 59.
*Kant,* Rechtslehre, I, §§ 4, 20.
Ebenda, I, § 2.
*Leibniz,* Neue Abhandlungen. = Philos. Bibl., Kirchmann-Ausgabe, S. 419.

das liberalistische Zeitalter glaubte. Wenn das Rechtsobjekt in der Arb[illegible] von Menschen besteht, hat das *Recht der Persönlichkeit regulierend* einz[illegible] greifen, damit die Menschenwürde der Persönlichkeit, die die Arbeit leist[illegible] unverletzt bleibt. Hier äußert sich der besondere Wert des Grundgedanke[illegible] der *Harmonie der Gesetzgebung,* den *Zeiller* als unbedingte Voraussetzu[illegible] für den inneren Wert des Rechts nachdrücklich betonte.

Sachen im rechtlichen Sinn können auch *Unterlassungen* bilden, zu dene[illegible] sich der Einzelne besonders verpflichtet hat, die daher beruhen auf ei[illegible] besonderen dem Berechtigten gegenüber übernommenen Verbindlichkeit. [illegible] allgemeine, aus dem Pflichtbegriff abgeleitete Unterlassungspflicht, ein fre[illegible] des Recht nicht zu verletzen, die *Kant* als ein Postulat der praktischen V[illegible] nunft bezeichnet[66], weil nur dadurch ein objektiv mögliches Mein und D[illegible] gegeben sei, kann also *noch nicht* als Sache aufgefaßt werden.

Aber nicht nur Arbeitsleistungen von Personen fallen unter den weit[illegible] Sachbegriff des ABGB, sondern auch *unpersönliche Kraftquellen,* wenn [illegible] das Merkmal auf sie zutrifft, daß auch sie *zum Gebrauche* des Mensch[illegible] *dienen*[67]. Dadurch hat der Sachbegriff des § 285 eine *Elastizität* erlangt, [illegible] selbst mit der zur Zeit der Entstehung des Gesetzbuches noch ungeahn[illegible] technischen und wirtschaftlichen Entwicklung des letzten Jahrhunderts Sch[illegible] zu halten vermochte. Solange solche Kraftquellen der menschlichen He[illegible] schaft noch nicht unterworfen sind und daher dem Gebrauch der Mensch[illegible] noch nicht dienstbar gemacht werden können, sind sie auch vom Sachbeg[illegible] des § 285 ausgeschlossen. Mit dem Fortschreiten unserer technischen, phy[illegible] kalischen und chemischen Erkenntnis aber *erweitert sich auch fortgesetzt* [illegible] *selbsttätig der Umfang* dieses dynamischen Sachbegriffs. Er umfaßt desh[illegible] auch die den Menschen dienstbar gemachten *Energien.* Aber nicht nur [illegible] Sachenrecht von Energien braucht die Gegenwart, wie es *Spengler* forderte[illegible] sondern auch wir müssen noch immer ein Sachenrecht an Körpern anerkenn[illegible] Unser Sachenrecht erschöpft sich jedoch nicht darin, sondern findet seine [illegible] gänzung in dem Sachenrecht an Gegenständen, die nicht Körper, aber eb[illegible] falls von der Person verschieden sind und zum Gebrauch der Mensch[illegible] dienen. *Vergangenheit und Gegenwart reichen sich die Hände* im engen [illegible] sammenwirken statischen und dynamischen Denkens entsprechend dem [illegible] *Leibniz* aufgedeckten Gesetz der Kontinuität.

Die Einbeziehung der beherrschbaren Energien unter den Sachbegriff [illegible] die *juristische Behandlung* der mit ihnen vorgenommenen Rechtsgesch[illegible] *außerordentlich vereinfacht.* Dadurch wurde es möglich und selbstverstä[illegible]

[66] *Kant,* Rechtslehre, I, § 2.

[67] *Swoboda,* Die Neugestaltung der Grundbegriffe, S. 66 ff.; *derselbe,* Das ös[illegible] reichische AGBG, II, S. 159 f.

[68] *Spengler,* Der Untergang des Abendlandes, II, S. 97.

daß nach dem ABGB die *Lieferung elektrischen Stromes* einfach als
*vertrag* behandelt wird. Im Gegensatz dazu bereitet es den Juristen des
chs mangels eines solchen Sachbegriffes die größten Schwierigkeiten, eine
are Erklärung dieses täglich in unzähligen Fällen vorkommenden Ge-
es zu finden, und trotz alles aufgewendeten juristischen Scharfsinns
das Ergebnis ein höchst gekünsteltes, wenn das Geschäft etwa als
eitsvertrag nach dem Typus des Werkvertrags" ausgelegt wird, was
Nichtjuristen unverständlich bleiben muß und auch den Juristen nicht
edigen kann. Nach dem ABGB wird es dagegen sogar überflüssig, sich
Kopf darüber zu zerbrechen, ob man einen solchen Kraftstrom noch als
erliche" Sache bezeichnen soll oder nicht, weil diese Unterscheidung
dem Standpunkte des Gesetzbuches an der rechtlichen Behandlung
ändert.

s eine aber darf man bei der *Beurteilung eines Gesetzbuches* nie ver-
n: *je weniger juristische Fragen es auslöst, desto besser ist es,* denn es
r das *Leben* bestimmt, und seine Aufgabe liegt nicht darin, der Theorie
Kampffeld für juristische Haarspaltereien zu liefern. Es wird nicht für
rofessoren geschaffen, sondern für das *Volk*.

t Benützung von *Kants* Rechtslehre hat *Zeiller* auch den *Eigentums-*
*ff* aus den engen Schranken des römischen Rechts gelöst[69]. *Kant* hatte
ings in Übereinstimmung mit den römischen Juristen nur körperliche
n als Gegenstände des Eigentumsrechtes bezeichnet. Er prägte aber
den Begriff des *„rechtlich Meinen*[70]*"*. Dieses rechtlich Meine (meum
ist nach *Kant* „dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Ge-
h, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machte, mich
en würde". Daraus formt nun *Zeiller* den Begriff seines *Eigentums im*
*ren Sinn* im § 353 ABGB, welcher lautet: „Alles was jemandem zu-
t, alle seine körperlichen und unkörperlichen Sachen heißen sein Eigen-
Darin wird der Eigentumsgedanke des *alten deutschen Rechts wieder*
*dig,* der gekennzeichnet wird durch das Merkmal der *„Zugehörigkeit*[71]*"*
*Kant* hat die Verbundenheit der Person mit der Sache in seiner Defi-
des rechtlich Meinen hervorgehoben. Der erfahrene Jurist *Zeiller* aber
ochte erst die wichtigen praktischen Folgerungen daraus zu ziehen. Die
chkeit dazu wurde ihm auch wieder durch den dynamischen Sachbegriff
285 eröffnet, und das wertvolle Ergebnis dieses erweiterten Eigen-

*Swoboda,* Neugestaltung der Grundbegriffe, S. 69 ff.; *derselbe,* Das österrei-
e ABGB, II, S. 162 f.

*Kant,* Rechtslehre, I, § 1.

*Spengler* hat den auf der Zugehörigkeit aufgebauten Eigentumsbegriff das
ntum im bedeutendsten Sinne", das „Verwachsensein mit etwas" genannt (Der
gang des Abendlandes, II, S. 423, Note 3, S. 123.)

tumsbegriffes bildet das für jede solche Berechtigung geltende *Ausschlußrech* *gegenüber dritten Personen* und der daraus folgende *petitorische Schut* gegen Verletzungen durch einen Unberechtigten. Das wird im § 354 ABG ausdrücklich festgestellt.

Der weite Eigentumsbegriff des § 353 umfaßt nicht nur körperliche Sachen *sondern auch Rechte an solchen.* Er will aber keineswegs den Begriff d Eigentums jenem des Vermögens gleichsetzen. Der Vermögenbegriff um schließt alle vermögensrechtlichen Berechtigungen und Verpflichtungen ein Person und hat daher eine umfassendere Funktion zu erfüllen. Die Aufgabe d § 353 ist eine wesentlich engere und erfordert seine *einschränkende Au legung.* Er umfaßt neben dem Volleigentum des römischen Rechts, dess Gegenstand nur körperliche Sachen bilden können, ebenso wie das al deutsche Recht in seinem Jugendalter auch ein *„Mindereigentum an Rechten* die einen *beschränkteren Inhalt* aufweisen als das Volleigentum, ein Minde eigentum, das wieder verschiedener Art sein kann, aber doch immer ein *bestimmten Inhalt* aufweisen muß[72]. Entscheidend ist für seinen Umfang d *Publizitätsgedanke,* der nach *Otto von Gierkes* Feststellungen dem alten deu schen Recht eingeboren war[73] und immer einen *bestimmten äußeren T bestand* fordert, der die Verbundenheit zwischen dem Berechtigten und de Gegenstand seiner Berechtigung nach außen erkennbar hervortreten läßt u damit dessen „Zugehörigkeit" begründet.

Das geschieht *nur bei Rechten, die die Befugnis zum Gebrauche ein fremden körperlichen Sache* in sich schließen. *Dienstbarkeiten* (Servituten kommen dafür nicht in Betracht, weil sie als dingliche Rechte besond geregelt sind, wohl aber gewisse *Rechte obligatorischer Natur,* aber die Rechte werden erst dann Gegenstand des weiteren Eigentums, *wenn der A spruch* auf den Gebrauch der fremden Sache, ebenso wie bei der Üb tragung des römischen Volleigentums, bereits *verwirklicht* und damit erforderliche Verbindung zwischen Person und Sache nach außen erkennb hergestellt wurde. Diese Verwirklichung tritt erst ein mit dem Beginn tatsächlichen Ausübung des Rechtsinhaltes, also des Gebrauchs. Damit e wird ein *„neues Rechtsverhältnis"* geschaffen, das einen *stärkeren Schutz v langt* als der bloß obligatorische Anspruch, denn mit dieser Verwirklichu des Rechts entsteht erst die Befugnis des § 354, jeden andern davon a zuschließen. Das geschieht z. B. beim Mietrecht dadurch, daß der Mieter gemietete Wohnung bezieht. In den letzten Jahrzehnten wurde immer häu ger die Notwendigkeit eines derart verstärkten Schutzes für das verwirklic Mietrecht betont[74], aber diese Notwendigkeit darf nicht nur auf den Bere

---

[72] *O. v. Gierke,* Deutsches Privatrecht, II, S. 349 ff. [73] Ebenda, II, S. 188

[74] *Löning,* Die Grundstücksmiete als dingliches Recht.

Miete beschränkt werden, sondern gilt für *jedes obligatorische Gebrauchs-* an einer fremden körperlichen Sache *von dem Augenblick der wirklichen bung* dieses Gebrauches, also bei jeder vertraglichen Gebrauchsüber-ng, z. B. beim Leihvertrag. Jedes derart verwirklichte materielle Ge-chsrecht genießt nach dem ABGB den *unmittelbaren petitorischen Rechts-z* gegen Rechtsverletzungen durch unberechtigte Personen. All die un-cklichen Umwege über den Eigentümer der körperlichen Sache, die das sche Recht notwendig macht, und die damit verknüpfte Prozeßhäufung en dadurch entbehrlich. Alles wird einfach und natürlich, angepaßt dem tsdenken des Volkes.

derseits wird auch das Eigentum an körperlichen Sachen, also das Eigen-im römischen Sinn, *von den Auswüchsen individualistischer Rechtsauf-ng befreit,* denn auch auf seinen Inhalt wirkt sich der leitende Gedanke durch die Zwecke der Gesamtheit eingeschränkten Freiheit" aus. Deshalb sein Inhalt gemäß § 364 eingeschränkt durch die Pflichten, die dem elnen gegenüber der Gesamtheit mit Rücksicht auf das *„Gemeinwohl"* gen. So bildet das Eigentum nicht nur ein subjektives Recht des Ein-n, sondern schließt auch eine *soziale Funktion in sich*[75]. Es fügt sich itlich in den gesamten Bau des bürgerlichen Rechts und kennzeichnet n *einheitliche Architektonik*[76]. Wieder nähert sich das vor nahezu nhalb Jahrhunderten entstandene Gesetzbuch in erstaunlichem Maße er nationalsozialistischen Auffassung, ist unvergleichlich moderner als die engherzigen materialistischen Zeit entstammten neueren Gesetzgebungs-e. Die Scheuklappen des römischen Rechts sind weggefallen. Aus alten chen Rechtsgedanken, geklärt mit Hilfe der philosophischen Lehren s, formte sich das neue Recht.

ch die *scharfe, unerbittliche Scheidung zwischen obligatorischen und ichen Rechten,* die das römische Recht zieht und die das BGB des Alt-s mit womöglich noch größerer Schärfe übernommen hat, die aber dem unverständlich bleiben muß, ist, wie schon das Beispiel des erweiterten ntumsbegriffes zeigt, *dem ABGB fremd geblieben*[77].

durch ergibt sich eine *außerordentliche Einfachheit des Rechtsdenkens, bei jedem Erwerbsgeschäft des täglichen Lebens* klar hervortritt. Eine ißung dieses Geschäftes in ein sogenanntes obligatorisches Grundgeschäft n einen davon völlig unabhängigen „abstrakten dinglichen Vertrag", wie ach dem BGB des Altreichs geschieht, ist dem Allgemeinen bürgerlichen

*Swoboda,* Die Neugestaltung des bürgerlichen Rechts, S. 71 ff.; *derselbe,* Das eichische ABGB II, S. 159 f.
*Kant,* Kritik der reinen Vernunft, S. 641 ff.
*Swoboda,* Das österreichische ABGB, III, S. 3 f.

Gesetzbuch durchaus fremd, und zwar fremd in Übereinstimmung mit d Volksüberzeugung. Wenn zwei Personen einen Kaufvertrag über eine Sach schließen, so wollen sie damit doch nicht nur einen „Rechtsgrund" für d Erwerbung des Eigentums an dieser Sache schaffen, sondern der Veräußer will dem andern das Eigentum daran auch wirklich übertragen. Sonst wür er seine Verkaufserklärung geradezu als unehrlich empfinden. Auch wen daher die Sache dem Erwerber erst später übergeben werden soll, bedeut die spätere Übergabe doch nichts anderes als die *„Erfüllung des Vertrages*, die zwar aufgeschoben worden ist, aber *bereits von Anfang an von de Willen* beider Teile *mit umschlossen* war. Sonst hätte dieser Vertrag ja kein Sinn. Das ist auch der Standpunkt des ABGB. Ebenso wie der einfach Mann aus dem Volk faßt es das *gesamte Erwerbsgeschäft als ein Ganzes* a Obligatorische und dingliche Einigung fallen zusammen, denn auch über Einräumung des Eigentums sind beide Teile schon bei Abschluß des Grun geschäfts einig. Es ist allerdings richtig, daß das Eigentum bei beweglich Sachen *erst durch die Übergabe erlangt* wird, aber diese Notwendigkeit e spricht wiederum durchaus den Forderungen des alten *germanischen Publi tätsprinzips*, das im alten deutschen Recht viel stärker wirkte als im römisch Recht, denn erst von diesem Augenblick an wird die *„Zugehörigkeit"* v wirklicht, die nach altem deutschen Recht und ebenso nach § 353 ABGB d Eigentum kennzeichnet. Erst von diesem Augenblick wird die Sache für d Erwerber, wie *Kant sagt, „rechtlich sein Eigen"*. Erst dadurch ist zu d Willenselementen des Vertrages das für die dinglichen Rechtswirkungen un läßliche *reale Verhältnis* hinzugetreten und wirkt das erworbene Recht nu mehr gegen jedermann, während es früher nur zwischen den Vertragsteil verpflichtend wirkte. Es handelt sich aber bei dieser Übergabe nicht um anderes, nicht um ein neues Geschäft, sondern um *ein und dasselbe V äußerungsgeschäft*[78].

Diese Regelung des ABGB hat eine *außerordentliche und zugleich vol tümliche Vereinfachung* der gesamten rechtlichen Vorgänge bei Veräußerun geschäften bewirkt und in seinem Geltungsgebiet eine Unzahl von Rech streitigkeiten verhindert, die aus der Zerreißung des Geschäftes in der Rech ordnung des Altreichs sich ergeben.

Eine ebenso einschneidende Vereinfachung der Rechtsprobleme zeigt s auch beim *Besitz*. Auch er ist in Anlehnung an *Kants* Rechtslehre *abweiche vom römischen Recht* gestaltet und verwertet Gedankengänge, die aus d *alten deutschen Vorstellungskreise der Gewere* stammen[79]. Deshalb kennt d

---

[78] *Swoboda*, a.a.O., II, S. 237 ff.; 247 ff.; *derselbe*, Die Neugestaltung des Lieg schaftsrechts, Deutsches Recht, Wiener Ausgabe, 1943, S. 69 ff.

[79] *Swoboda*, Die Neugestaltung des bürgerlichen Rechts, S. 97 ff.

B nicht nur einen Besitz an körperlichen Sachen. Die Verfasser des BGB Altreichs waren bekanntlich genötigt, weil sie – wie im römischen Recht – einen Besitz an körperlichen Sachen anerkannten, um gleichwohl den irfnissen des Lebens Rechnung zu tragen, ein *überaus kunstvolles Gebilde* ırichten, in dem die Begriffe Eigenbesitz, Fremdbesitz, unmittelbarer z und Staffelbesitz einander ablösen. Dabei entsteht eine erstaunliche enfolge, die oft zu einer geistigen Akrobatik zwingt, weil ein und dieselbe on gleichzeitig auf verschiedenen Stufen der „Besitzleiter" stehen kann, urch sich die Kompliziertheit der Besitzlehre des BGB mitunter ins Groe steigert. Es ist selbstverständlich, daß sich in diesem Dornengestrüpp t der gebildete Nichtjurist nicht zurecht zu finden vermag, und daß seine ıtnis dem Volk völlig verschlossen bleiben muß, was umso bedauerlicher weil gerade die Vorstellung von der Bedeutung des Besitzes im Volke ɜrordentlich lebendig ist. Dazu kommt, daß nach den Bestimmungen des entsprechend der materialistischen Denkweise des liberalen Zeitalters, das Gesetzbuch entstammt, *nur die tasächliche Gewalt* entscheidet. Auf *Willen* des Besitzers kommt es überhaupt *nicht* an. Diese *undeutsche altung* hat wertvolle Gedankengänge des alten deutschen Rechts bedenos preisgegeben.

as ABGB dagegen hat auch in der Lehre vom Besitz *jede Künstelei verlen.* Dabei ist ihm wieder *Kants* Rechtslehre zu Hilfe gekommen. In reinstimmung mit *Kant und mit der Volksüberzeugung* wird nach § 309 GB *dem Willen* des Besitzers *entscheidende Bedeutung* eingeräumt. Sein tz ist nicht bloß ein materialistischer. Das Gesetzbuch kennt ebenso wie *t* den *„intelligiblen Besitz*[80]" und gliedert das Gebiet des Besitzes in die *i großen Gruppen* des *Sachbesitzes* und des *Rechtsbesitzes.* Gegenstand ersteren sind körperliche Sachen. Als möglicher Gegenstand des Rechtstzes erscheinen jene Rechte, die im Verkehre stehen, also wieder entchend dem weiten Sachbegriff des § 285 Vermögensrechte, aber nur ıe, die eine dauernde oder wiederholte Ausübung zulassen, weil die tzausübung sich nicht in einer einmaligen Handlung erschöpfen kann. eide Gruppen des Besitzes aber sind *einheitlich* als *„Eigenbesitz"* geformt. ergibt sich ungezwungen die Möglichkeit, daß bei der Miete der Verter „Sachbesitzer" bleibt. Nur er hat den Willen, die vermietete Sache *sein Eigen* zu behalten und zu behandeln, während der *Mieter lediglich Mietrecht* als „eigenes Recht" ausüben will, und deshalb nur Besitzer es Rechtes wird, und zwar entsprechend alten deutschrechtlichen Gekengängen erst von dem Zeitpunkte, da er die gemietete Wohnung eht, weil erst dadurch der *nach außenhin erkennbare Tatbestand* seines

[80] *Kant,* Rechtslehre, I, §§ 1 ff.

Besitzes verwirklicht wird. Die ganze qualvolle Kompliziertheit des Besitz rechtes des deutschen BGB ist dadurch vermieden. Zugleich aber wurde d deutschen Rechtsentwicklung Rechnung getragen und das ganze Rechtsinstit *auf die einfachste Formel* gebracht, so daß auch auf diesem Gebiete all d vielen Streitfragen erspart geblieben sind, unter denen das Recht des Al reichs leidet.

Lückenlos greifen die geschilderten Grundbegriffe der Person, der Sach des Eigentums und des Besitzes trotz ihrer grundverschiedenen Bedeutun ineinander und lassen eine *architektonische Einheit* entstehen, die getrage ist von den großen einheitlichen Ideen der Philosophie des großen Weise von Königsberg, dessen Werk wohl in Einzelheiten veralten kann, aber i seiner Gesamtheit Werte enthält, die sich der staunenden Nachwelt er allmählich in ihrer ganzen Größe erschließen.

Die dadurch erzielte Einheitlichkeit wirkt sich *auf jedem Gebiete* d Gesetzbuches siegreich aus. Es kann nicht die Aufgabe dieser Zeilen sei ein erschöpfendes Bild der dadurch erlangten Vorzüge zu bieten. Nur e einziges Beispiel soll hier noch angeführt werden: das Rechtsinstitut d *Geschäftsführung ohne Auftrag.*

Sie ist in allen anderen Rechtssystemen ebenso wie im römischen Rec mit juristischen Spitzfindigkeiten überladen. Daraus erklären sich die u zähligen darüber entstandenen Theorien und Streitigkeiten, die gerade a diesem Rechtsgebiet ihr Unwesen treiben[81].

*Zeiller* hat sich mit Entschiedenheit *gegen solche Entartungen* gewend Ausgehend von den Lehren *Kants* stellte er fest, daß die auf diesem Recht gebiet üblichen Rechtsfiktionen der Quasikontrakte und Quasidelikte dur die geläuterten Grundsätze der kritischen Philosophie überflüssig geword seien[82]. Er forderte daher auch hier die *Beseitigung aller Fiktionen und u klaren Vermutungen,* weil Hypothesen nur als „Kriegswaffen erlaubt seie nicht um ein Recht darauf zu gründen, sondern nur es zu verteidigen[83]

*Zeiller* nimmt die *geschichtliche Entwicklung zum Ausgangspunkt.* D *Urform* der Geschäftsführung ohne Auftrag, durch die es überhaupt zu ihr Anerkennung als Rechtsinstitut kam, war die „Geschäftsführung *im Notfall* das ist eine Hilfeleistung, die *dringend* erforderlich ist, um eine *unmittelb drohende Schädigung* des Bedrohten abzuwenden, und deren Dringlichkeit nicht mehr gestattet, seine Zustimmung zum Eingreifen des Helfers einz holen. Diese Gestalt der Geschäftsführung ohne Auftrag hat schon

---

[81] *Swoboda,* Bereicherung, Geschäftsführung ohne Auftrag versio in rem, 19 S. 44 ff.; *Swoboda,* Das ABGB im Lichte d. L. K., S. 208 ff.

[82] *Zeillers* Vortrag an den Kaiser, Beratungen, II, S. 485 f.

[83] *Kant,* Kritik der reinen Vernunft, S. 598 f.

ster Zeit dem Rechtsbewußtsein die Notwendigkeit eines solchen Rechts-
utes gebieterisch aufgedrängt. Ihre besondere Regelung ist daher uner-
h. Sie erfolgt durch § 1036 ABGB.

Notfall hat der Helfer nach der Auffassung des Gesetzbuches das *rüngliche Recht zur Hilfeleistung*". Das ist allerdings kein besonderes t, aber ein *Ausfluß seines Rechtes der Persönlichkeit* (der angeborenen te des § 16), und gehört daher zum rechtlichen Wirkungskreise des ers. Es ist überflüssig, hier vertragliche Erwägungen heranzuziehen und einer mutmaßlichen Zustimmung des Bedrohten zu fragen. Das wird ig in allen Fällen einer Hilfeleistung, in denen der Arzt einen *Bewußt- behandelt*, um eine Gefahr für dessen Gesundheit oder Leben abzu- len.

r Geschäftsführer im Notfall ist zwar nicht vom Gesetzgeber beauftragt, das Gesetz hat ihm gemäß § 1035 die *Befugnis* dazu und damit eine *tzliche Vollmacht*" erteilt. Deshalb hat er auch die rechtliche *Stellung Bevollmächtigten* und daher den Anspruch auf eine Entschädigung selbst , wenn ohne sein Verschulden der Erfolg ausgeblieben ist. Diese Be- igung des Helfers bildet ein wirksames Mittel, die Menschenhilfe zu rn.

weit aber *kein wahrer Notfall* vorliegt, darf die Geschäftsführung ohne ag vom Gesetz *nicht begünstigt* werden. Deshalb ist sie nach § 1035 B unerlaubt und wird die Einholung der Zustimmung des Geschäfts- zur Pflicht gemacht. Geschieht das nicht, so kann ein Anspruch des äftsführers auf Ersatz seiner Aufwendungen nur dann entstehen, wenn Einschreiten *zum klaren und überwiegenden Vorteil* des Geschäftsherrn e, was aber *vom einseitigen Standpunkt des letzteren* beurteilt werden Auch dann wird die Geschäftsführung ohne Auftrag noch nicht als chtigt" angesehen, sondern kann nur als „*entschuldigt*" gelten. Bei einem gen Verbot des Geschäftsherrn ist die Geschäftsführung überhaupt swidrig und unzulässig, verpflichtet den Geschäftsführer zur Entschädi- Wiederherstellung des früheren Zustandes und nimmt ihm jeden An- h auf Ersatz seines Aufwands. Durch diese entschiedene Stellungnahme en *alle Unklarheiten vermieden* und zugleich wurde eine *volkstümliche lung* erzielt.

e straffe Vereinheitlichung und die Klärung der verschiedenen Rechts- eme zeigt sich auf allen Gebieten. Das Gesetzbuch hat in der Tat die n des größten deutschen Philosophen in nirgends sonst auch nur er- tem Maße zur lebendigen Satzung geformt. Es ist im Gegensatze zu späteren positivistischen Gesetzbüchern ein *idealistisches Gesetzbuch*. als aber folgte es einer falschen Ideologie, sondern bleibt im Sinne *Kants*

immer auf dem *Boden der praktischen Erfahrung*[84]. Aber gerade die mit Hi der Philosophie *Kants* von *Zeiller* auf Grund seiner reichen Lebenserfahru gewonnenen Begriffe sind es, die das Gesetzbuch auch der stürmischen wi schaftlichen Entwicklung der Gegenwart anpassen und das Geheimnis sein unverwüstlichen Jugendkraft erklären. Durch sie sind wir im Geltungsgeb des ABGB von den schweren Justizkrisen verschont geblieben, die aus c fehlerhaften Grundlage der nach römischem Vorbild errichteten Rechtsordnu gen entstanden sind, denn das *römische Recht* entsprach einer *grundv schiedenen Wirtschaftsordnung,* die vor allem auf dem Sklavenwesen a gebaut war und deshalb nicht ohne schwere Erschütterungen auf unsere Z übertragen werden kann.

Daraus erklärt sich auch die *außerordentliche Anziehungskraft* des A gemeinen bürgerlichen Gesetzbuches auf andere Völker. In seiner klaren E fachheit, in seiner wundervollen Sprache hat es *deutsches Rechtsdenken u über die Grenzen des alten Reiches* nach Osten und Südosten getragen. D darin verankerte deutsche Rechtsgut wurde von den Rechtsordnungen die Länder aufgenommen und gilt heute noch. So ist das serbische Gesetzbu nur ein Auszug aus dem ABGB, und auch das alte rumänische Recht war v ihm aufs stärkste beeinflußt.

Das *größte Wunder* aber lag darin, daß dieses Recht die Herzen der Völk des Ostens und Südostens selbst dann nicht verlor, als sie sich politisch völ von uns abgewandt hatten, nach dem ersten Weltkrieg. Im Gegenteil, gera damals kam es trotz der geschickten Propaganda der Franzosen für ihr Code civil zu einer neuen Welle unseres Rechtsdenkens nach außen. Au der jugoslavische Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches hielt sich eben wie der tschechoslowakische Entwurf getreulich an das Vorbild des ABG Die Vorzüge dieses Gesetzbuches muß sich deshalb auch das geplante *Vol gesetzbuch* zu eigen machen. Das kann nur geschehen, wenn auch das phi sophische Fundament des ABGB dabei zum Vorbild genommen wird[85]. A dem Zusammenwirken des deutschen Nordens und des deutschen Südens i es entstanden. Der Lehrer der nördlichsten deutschen Universität *Imman Kant* hat die Grundlage geschaffen, die der Österreicher, der Steirer *Fra von Zeiller,* der Schüler der südlichsten Universität deutscher Zunge, prakti verwertete. Das Beispiel, das uns diese beiden großen Söhne des deutsch Volkes gegeben haben, zeigt uns den Weg, den wir bei der Schaffung c künftigen Volksgesetzbuches zu gehen haben. Dann braucht uns um c Zukunft des deutschen Rechts nicht bange zu sein.

---

84 *Pratobevera,* Materialien, 1814, Bd. I, S. 199.

85 *Swoboda,* Der Beitrag der Ostmark zum Volksgesetzbuch der Zukunft, De sches Recht, Wiener Ausgabe, 1941, S. 113 ff.

# DIE PHILOSOPHISCHE ENTWICKLUNG DES ARISTOTELES

*Von Paul Gohlke, Berlin*

e Darstellung der philosophischen Entwicklung des Aristoteles ist in
m Maße abhängig von der philologischen Vorarbeit, durch die wir
chst einmal ein zutreffendes Bild uns verschaffen müssen vom Sinn seiner
schriften. Ich halte es für erwiesen, daß die Darstellung vom Schicksal
r Schriften, die *Strabo* ganz zufällig[1] bei der Erwähnung des Städtchens
sis in Kleinasien uns hinterlassen hat, völlig richtig ist und den Ausgangs-
t aller Bestrebungen bilden muß, weil alle unsere Aristoteles-Hand-
ten auf jene Ausgaben zurückgehen, die auf Grund der wiederaufgefun-
n Lehrschriften gemacht worden sind. Dadurch, daß Aristoteles' Schüler
*us* seine Manuskripte mit nach Skepsis nahm, blieben sie dem Peripatos
nge entzogen, bis sie ein geradezu mythisches Ansehen erlangten: nie-
l hat nach ihrer Wiederentdeckung gewagt, auch nur das mindeste an
n zu ändern, und auf andere Weise wäre es auch kaum möglich gewesen,
Urkunden der Entstehung wissenschaftlicher Arbeit in der abendlän-
en Menschheit so zu erhalten, wie sie aus der Hand ihres Schöpfers her-
egangen sind. Sie sind von ihm nicht zur Veröffentlichung bestimmt ge-
n, er hat sie niemals abgeschlossen, sondern immer wieder an ihnen
dert durch gelegentliche Streichungen, weit mehr aber noch durch zahl-
e Zusätze, die teils zwischen die Kolumnen der älteren Fassung geschrie-
wurden, teils auf zwischengeklebten Rollenstücken oder ganzen ein-
halteten Rollen Platz finden. Nur wenn er sich allzu weit von seinem
rünglichen Standpunkt entfernt hatte, schrieb er für dies oder jenes
et seiner Forschungen ein ganz neues Manuskript, wie z. B. in der Ethik.
vill hier nicht eingehen auf die philologischen Beweise dieser meiner Auf-
ng, die in mühevoller Kleinarbeit gewonnen und bestätigt worden ist,
ern meiner gegenwärtigen Absicht dienend nur die Ergebnisse mitteilen.

as ganze Schaffen des Philosophen wird für uns gewissermaßen ein-
nmt durch zwei Schriften, die an *Alexander* den Großen gerichtet waren
auf dessen besonderen Wunsch ebenfalls nicht veröffentlicht worden sind.
it sie das Schicksal der eigentlichen Lehrschriften teilten. Die älteste
ift ist die sogenannte Rhetorik an Alexander, die für den jungen, noch
nden Königssohn geschrieben wurde im engsten Anschluß an die „Theo-
sche Rhetorik". Aristoteles hatte im Rahmen der platonischen Akademie,

[1] Strabonis Geographica ed. Meineke (Teubner), Buch 13, 54.

der er ja zwanzig Jahre angehörte, Rhetorik zu lehren. Als er die Schul seines *Meisters* nach dessen Tode verließ, ließ er seinem Nachfolger *Theode- tes* sein Rhetorik-Manuskript zur freien Benutzung zurück. Eine Abschri legte er auch für *Alexander* bei; sie ist uns nicht erhalten, aber die Rhetor an Alexander gibt uns ein gutes Bild von ihr und somit von der damalig Lehrweise des Philosophen. Die andere Schrift ist an den König Alexand gerichtet, der inzwischen ein Weltreich sich erobert hatte. Es ist die Schri „über die Welt“, die etwa um das Jahr 327 v. Chr. geschrieben ist. Die E kenntnis, daß diese Schrift entgegen der allgemeinen Annahme, die au durch *Wilamowitz* in seinem Griechischen Lesebuch weit verbreitet wurd keine Fälschung der julisch-claudischen Kaiserzeit ist, ist von weittragend Bedeutung. Ich habe ihre Echtheit nachgewiesen[2] und zugleich gezeigt, d sie in die letzten Jahre des Aristoteles fallen muß. Für den Endpunkt d Entwicklung im Bereich der Metaphysik ist sie geradezu entscheidend wichti

Daß sich *Aristoteles* nach seinem Weggang aus Athen zunächst der Au bildung seiner ethisch-politischen Gedanken zuwandte, hängt mit der Aufga zusammen, die er alsbald zu übernehmen hatte, mit der Erziehung Alexande des Großen. Sie ist in der sogenannten Großen Ethik niedergelegt[4], die ein Vorläufer aus platonischer Zeit hatte, nämlich die Schrift über Tugenden u Laster[5]. Die ältere Fassung der Großen Ethik läßt uns noch deutlich erkenne daß sie in einem andern Sprachgebiet abgefaßt ist als viele der übrig Schriften. Auch die älteste politische Schrift „über Erziehung“ muß in die Zeit fallen. Sie ist uns nicht erhalten, aber sehr stark benutzt, vielleicht sog im Manuskript, im siebenten und achten Buch der erhaltenen Politikvorlesun

Auch die ältesten logisch-metaphysischen Schriften fallen in diese Zeit.

---

[2] „Aristoteles an Alexander über das Weltall“, Neue Jahrbücher, 1936, S. 323

[3] Beide Schriften an Alexander hält auch Werner Jaeger für unecht. In seine Buche „Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung“, Berlin 19 erwähnt er sie gar nicht.

[4] Hans v. Arnim hat die Echtheit der Schrift (Ausgabe von Susemihl in der Bibl theca Teubneriana) in drei Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Wi nachgewiesen: „Die drei aristotelischen Ethiken“ 1924, „Arius Didymus’ Abriß d peripatetischen Ethik“ 1926, „Das Ethische in Aristoteles’ Topik“ 1927. Trotzde hielt Werner Jaeger „Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Leben ideals“ (Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch., 1928, XXV) an der Unech heit fest. Seine Gründe widerlegte v. Arnim in seiner Akademieabhandlung „Noc mals die aristotelischen Ethiken“, Wien 1929. Ich glaube die ganze Frage no weiter geklärt zu haben in meiner Abhandlung „Die früharistotelische Ethik, Polit Rhetorik“, die von der Wiener Akademie angenommen und im „Anzeiger“ dies Jahres ausführlich angekündigt ist.

[5] Abgedruckt in Susemihls Ausgabe der Eudemischen Ethik als Anhang, Bibl theca Teubneriana. Diese Schrift hat auch v. Arnim noch nicht als echte Schrift d Aristoteles anerkannt. In der Anm. 4 genannten Abhandlung habe ich den Bew für ihre Echtheit geführt.

dies die „Kategorien[6]" und die ältesten Bücher der Topik, damals noch in
ons Sinne „Dialektik" genannt. Sie befaßten sich mit der Lehre von der
nition und sind in unserer Topik als drittes bis sechstes Buch erhalten.
Gegenstück, die „Einteilungen" ist uns nur in Proben kenntlich. Aristo-
muß im Lehrbetrieb auf die Beherrschung gerade dieses Stoffes beson-
n Wert gelegt haben. Er steht in diesen Büchern noch auf dem Boden
Ideenlehre, wenn er auch häufig auf die gegen sie erhobenen Einwände
prechen kommt. Aber er erkennt noch den Gattungsbegriff als οὐσία an.
nders aber nach der Rückkehr nach Athen wurde aus der Kritik im Kreise
Gesinnungsgenossen eine offene Gegnerschaft. Die damals geschriebenen
zelabhandlungen über die Ideenlehre sind uns nicht erhalten, aber sie
len ziemlich restlos in unsere Metaphysik aufgenommen worden sein.
nentlich im ersten und zweiten Buch finden sich viele Stellen, an denen er
selbst noch als zugehörig zum Kreise der Akademiker zu erkennen gibt.
bekämpft eine Lehre, „die *wir* vertreten".

achdem er seine eigene Schule gegründet hatte, mußte er sich natürlich
rfer absetzen von der neben ihm fortschreitenden platonischen Akademie.
ntstand zunächst die zweite Fassung der Großen Ethik und eine weiter
eänderte ethische Vorlesung, die er Theophrast überließ. Diese ist uns
t erhalten, aber gut kenntlich aus dem Abriß des *Arius Didymus.* Es
ten auf diesem Gebiete weiter die sogenannte Eudemische Ethik, nach
wahrscheinlich Eudemos zu lesen hatte, endlich die Nikomachische Ethik,
er seinem Sohne Nikomachos hinterließ. In dieser benutzte er die mitt-
n Bücher der Eudemischen Ethik, an denen er nicht viel zu ändern fand.
h mehrere Fassungen der politischen Vorlesung sind uns kenntlich; eine
on überließ er dem *Theophrast,* sie wird aber im wesentlichen in unseren
tika enthalten sein, da diese noch die gesamte Entwicklung erkennen lassen.

ie ältesten Teile der großen physikalischen Schriftenreihe sind das erste,
te, sechste, siebente Buch der Physik (das letzte in der älteren der beiden
ltenen Fassungen!)[7]. Auch die ältesten Teile der Metaphysik und der
ik sind etwa gleichzeitig entstanden. Man sieht: die eigentliche Entwick-
; des Philosophen setzt erst ein mit seiner Rückkehr nach Athen. Bis dahin
er nicht nur äußerlich, sondern auch in der Lehre seinem Meister treu
ieben. Bis zu seinem vierzigsten Lebensjahre also hielt *Platon* ihn in

---

Auch diese Schrift hält Werner Jaeger, „Aristoteles", S. 45, für unecht. Ich habe
Echtheit vertreten: „Untersuchungen zur Topik des Aristoteles", Hermes 1928,
1; vgl. auch mein Buch „Die Entstehung der aristotelischen Logik", Berlin:
er und Dünnhaupt 1936, S. 26.

Über die Entstehung der Physik und Metaphysik handelt mein Buch „Die Ent-
ng der aristotelischen Prinzipienlehre", das für die „Heidelberger Abhandlungen
Philosophie und ihrer Geschichte" vorgesehen ist.

seinem Bann, dann aber holte er in kürzester Zeit eine Entwicklung nach, die gewiß vorbereitet war, aber doch bis dahin nicht zum Ausdruck gelangen konnte, weil sie gewissermaßen gewaltsam hintangehalten wurde.

Aristoteles, der große Künstler im Definieren und Einteilen, hatte ein starkes Gefühl für das Eigenleben der einzelnen philosophischen Disziplinen. Wir können daher jetzt auch die Entwicklung seiner Lehren für die verschiedenen Gebiete gesondert verfolgen. Im Rahmen dieses kurzen Berichtes müssen dabei die Unterschiede der einzelnen Entwicklungsstufen besonders hervortreten zum Schaden einer systematischen Darstellung des Lehrgutes.

Beginnen wir mit der Ethik. Aristoteles ging aus von der platonischen Lehre von der Dreiteilung der Seele. Tugend ist nur dann möglich, wenn der νοῦς herrscht, wie es im Gleichnis vom Seelenwagen in *Platons* „Phaidros" veranschaulicht wird. Alle Tugenden wurden genau auf die einzelnen Seelenteile verteilt, und auch die Tugendliste der spätesten Stufe läßt diese ihre Herkunft immer noch durchschimmern. Die Große Ethik bringt nun in zwei wesentlichen Punkten eine Wendung: die Abkehr vom Rationalismus des Sokrates und die damit zusammenhängende Teilung der Vernunft in theoretische und praktische Vernunft. Die Tugenden werden nach einem ganz neuen Prinzip definiert, nämlich als richtige Mitte zwischen zwei falschen Extremen. Besonderen Wert legt in diesem Zusammenhang der Philosoph darauf, daß die Tugend eben nicht nur ihre Wurzeln in der Vernunft habe, sondern auch durch eine glückliche Veranlagung zustande komme. Das Ziel des Lebens ist die Glückseligkeit. Anfangs scheint er dazu die Befriedigung der Lust nicht für erforderlich gehalten zu haben. Aber er hat später doch eine Abhandlung über die verschiedenen Arten der Lust in seine Ethikvorlesung aufgenommen. Bemerkenswert ist ferner, daß in der älteren Fassung die Gottheit kaum eine Rolle spielt, ja, daß Aristoteles ihren Einfluß in eine Welt hinausrückt, mit der er nichts anzufangen weiß und die er jedenfalls hier nicht erörtern will. Man merkt aber schon in der zweiten Fassung, daß er seine Meinung hierüber ändert. Er findet sehr schöne Worte über die Menschen, die vom Glück begünstigt sind und ihren Weg mit sicherem Takt auch ohne Einspannung der Vernunft finden. – Der große Fortschritt der Eudemischen Ethik ist die scharfe Trennung zwischen den ethischen und dianoetischen Tugenden. Außerdem hatte Aristoteles wohl das Bedürfnis, den ganzen Stoff einheitlicher zu gestalten, da durch die vielen Zusätze und Abänderungen manches durcheinander geraten war, so namentlich in der Abhandlung über den freien Willen. Auch tritt die Wertschätzung der natürlichen Veranlagung noch stärker hervor. – Für die Nikomachische Ethik ist der Begriff der wohl ausgestatteten Tugend bezeichnend. Der Beitrag der äußeren Glücksgüter zur Glückseligkeit wird damit stärker betont. Die Ab-

dlung über die Lust, die er zunächst aus der Eudemischen Ethik mit übernmen hatte, wird nachträglich durch eine andere Fassung ersetzt. Überall ht sich auch die stärkere Ablehnung der akademischen Lehren bemerkbar, ja inzwischen auf eine umfassende Begründung einer eigenen Metaphysik gebaut worden war. So wirkt die Nikomachische Ethik wieder viel ratiostischer als die Eudemische: während sich diese wiederholt auf die Erung als Quelle ihrer Erkenntnisse beruft, geschieht das in jener nicht einziges Mal. Der νοῦς tritt wieder stark hervor, wir werden noch sehen. auf dies zurückzuführen ist; es ist nicht mehr der platonische, sondern der totelische νοῦς.

uch die Politik geht von platonischen Lehren aus, so namentlich von der allelität zwischen der Lebensgestaltung des einzelnen Menschen und den chiedenen Verfassungsformen. Auch teilt Aristoteles mit *Platon* die Wertitzung der spartanischen Verfassung. Aber gerade hier trat ein besonders fälliger Wandel ein durch die Niederlage der Spartaner im Krieg gegen ipater im Jahre 331[8]. Aristoteles hat um diese Zeit mehrere Stellen seiner lesung abgeändert. Auch die Wertschätzung des Königtums hat im Laufe Zeit eine sichtbare Abkühlung erfahren. Das politische Ideal ist zunächst gleiche wie bei Platon: es besteht im tugendsamen Leben und bedarf der en Erkenntnis, d. h. der Regierung durch die Philosophen, die besonders fältig zu diesem Beruf zu erziehen sind. Neben ihnen steht der Wehrd und der Nährstand. So sieht Aristoteles sein Ideal zunächst in einer tokratie oder einem Königtum am besten erfüllt. Aber auch hier tritt eine tbare Wandlung ein. Das Tugendideal tritt zurück, an seine Stelle tritt in der Politik das Prinzip der richtigen Mischung, was eine Art demoischer Verbreiterung der Verfassung des Wunschstaates zur Folge hat. se wird dadurch erreicht, daß der Nährstand als Bestandteil des Staates t mehr anerkannt wird: die notwendigen Arbeiten werden Sklaven überen, sogar das Bauerntum fällt in diesen Bereich. Anderseits müssen alle ger des Staates an der Regierung beteiligt werden, wenn auch erst in erem Lebensalter. Es wird später unterstrichen, daß dieselben Bürger orchen *und* herrschen lernen müssen. So kommt es, daß im Wunschstaat der jetzigen Fassung eine Aristokratie nicht mehr erkennbar ist. Und schimmert der ursprüngliche Zustand noch überall durch. Der Begriff wohlausgestatteten Tugend wird schließlich ebenfalls noch aus der Ethik rnommen. Weder das üppige Leben der Oligarchie, noch das karge der nokratie ist für die Ausbildung des Idealzustandes günstig. Die Rücksicht

Dies ist eine besonders schöne und einleuchtende Entdeckung v. Arnims; „Zur tehungsgeschichte der aristotelischen Politik", Sitzungsber. der Akad. d. Wissenft in Wien 1924, S. 113/4.

auf die Erfüllung begrenzter Ansprüche der Lebenslust wird sinnfällig in de nachträglichen Zulassung der jonischen Musik und in der berühmten Katharsis Lehre. Bemerkenswert ist noch die Abänderung des Schemas der Verfassun gen. Ursprünglich kannte Aristoteles nur vier Formen: Königtum, Aristokratie Oligarchie, Demokratie. Als fünfte könnte man noch die Tyrannis rechnen Aber die später stark bevorzugte „Politeia“ ist erst das Ergebnis der geschi derten Entwicklung gewesen. Das berühmte Schema der sechs Verfassunger der drei guten und der drei Entartungen, ist erst nachträglich in die Vo lesung hineingekommen. Auch das Wertungsprinzip, die Verwirklichung de „gemeinen Nutzens“, das bei dieser Gelegenheit eingeführt wird, spielt i den weiteren Ausführungen der Vorlesung keine Rolle. Die Entstehun unserer heutigen Fassung ist noch gut zu verfolgen. Aristoteles hatte u sprünglich hinter das dritte Buch seine Schrift „über Erziehung“ gestell In ihr war sein damaliges Verfassungsideal, die auf dem Tugendprinzi begründete Aristokratie dargestellt. Aber nachträglich benutzte er diese Rol um sie zum Wunschstaat umzuarbeiten, und stellte sie nun an das End Überall ist auch in den älteren Büchern diese Änderung des Standpunktes z erkennen, in einigen Zusätzen des dritten Buches, in umfangreichen Dublette des vierten, weniger im fünften und sechsten Buch, die aber ihre Plätz tauschen mußten.

Bevor wir die Entwicklung der Rhetorik betrachten, ist es besser, die d Logik zu untersuchen. Den Syllogismus hat Aristoteles erst nach seiner Rück kehr nach Athen gefunden. In der Rhetorik an *Alexander* findet sich no keine Spur vom Enthymem, dem rhretorischen Gegenstück zum Syllogismu und in den „Kategorien“ kommt bereits zweimal das Prinzip des Syllogismu vor, ohne daß die Bezeichnung dafür schon gefunden wäre. Daß in der He meneutik nicht ein einziges Mal der Syllogismus erwähnt wird, dürfen w ebenfalls als einen Beweis dafür ansehen, daß der Grundstock dieser Schri eben älter ist. Vorher hatte Aristoteles die Beweiskraft in gewissen allgeme anerkannten „Gesichtspunkten“ oder τόποι gesucht, natürlich auch in de Definitionen und Einteilungen, die ja dazu gehören und in denen ebenfall diese τόποι eine Rolle spielen. Da alle Prädikate der Gattung auch ihre Unterarten zukommen, so ergab sich daraus der Syllogismus. Aber zunäch war die darauf aufgebaute Logik noch keineswegs „formal“. Es fehlten näm lich noch die dazu nötigen „eingeschränkten“ Urteile, vielmehr waren al Urteile der Form nach allgemein; und so kam im Gebiete des Notwendige nämlich der unveränderlichen Welt der Begriffe, ein notwendig gültig Schlußsatz zustande, im Gebiete des nur meistenteils Zutreffenden dagege auch nur ein meistenteils gültiger Schlußsatz. Wenn Aristoteles in dieser Ze davon sprach, daß etwas „im Ganzen“ enthalten sei und ein ander Mal n

Teil", dann meinte er damals noch eine Aussage von der Gattung im
nsatz zu einer Aussage von einer ihrer Unterarten. Ein sehr schönes
piel liefert uns ein Zusatz in der Großen Ethik 1201 b 24–40. Auch die
Philosophen später so geläufige Unterscheidung zwischen dem wider-
henden Gegensatz z. B. des allgemein bejahenden und eingeschränkt
einenden Urteils einerseits und dem „nur" gegenteiligen Gegensatz des
mein bejahenden und des allgemein verneinenden Urteils anderseits
auf dieser Stufe noch. Es gibt nur den Gegensatz zwischen einer Be-
ng und der *einen* zu ihr passenden Verneinung, und dies wiederholt sich
llen Stufen, im Gebiet des notwendigen und des nur meistenteils Gülti-
Erst durch die Einführung des eingeschränkten Urteils, unabhängig von
metaphysischen Bedeutung der verwendeten Begriffe, konnte die uns
nnte Figuren-Syllogistik aufgebaut werden. Aber noch immer nicht war
die Logik „formal" geworden. Denn die Geltungsstufen blieben er-
n, hier ewige Welt, dort irdischer Bereich. Ja, durch seine Lehre von der
alen Bestimmung der Schlüsse versuchte Aristoteles diesen Unterschied
ch einzufangen, indem er den Begriff der bloßen Möglichkeit so be-
mte, daß er einerseits niemals etwas bezeichnen durfte, was notwendig
anderseits immer auch die gegenteilige Aussage offen ließ: was mög-
rweise ist, kann auch möglicherweise nicht sein. Es gehört zu den glän-
sten Leistungen seines ungewöhnlichen Denkvermögens, darauf eine
orie der Möglichkeitsschlüsse aufgebaut zu haben, die fast ohne Wider-
ch durchgeführt worden ist und sich doch von formalistischen Exzessen
ielt. Diese Theorie der modal bestimmten Schlüsse gehört allerdings zu
spätesten Teilen der Analytik, auf die alle andern Teile noch keine Rück-
nehmen. Erst seine Schüler *Theophrastos* und *Eudemos* haben den
lichkeitsbegriff rein formal gefaßt, so wie es in der Schullogik üblich ge-
den ist: möglich ist, was nicht notwendig *nicht* ist, möglich ist also auch
Notwendige. Aristoteles hätte das nie mitgemacht, weil er unter „not-
dig" immer die ewige, unter „möglich" die irdische Welt verstand. Die
nzig Jahre seiner Tätigkeit in *Platons* Schule hinterließen eben ihre Spur.
ie Entdeckung des Syllogismus war für die philosophische Welt ein
utsames Ereignis. Natürlich suchte die konkurrierende Schule, die Aka-
ie, nachzuweisen, daß in der platonischen Dialektik der Syllogismus längst
wandt worden sei. Allein Aristoteles weist dies in dem Kapitel I, 31 der
n Analytik scharfsinnig zurück. Und so kam er denn sehr bald, besonders
unter dem Einfluß des *Eudoxos*, zu der Einsicht, daß Definitionen sich
haupt nicht beweisen lassen. Infolgedessen konnte all das, was darüber
ler Topik stand, nicht in die Lehre vom Beweis übernommen werden.
urch sank die bisher führende Denklehre, die Dialektik, auf eine tiefere

Stufe herab. Aber eine quälende Frage blieb unbeantwortet. Da es in d
Syllogistik keinen regressus in infinitum geben kann, so wenig wie auf irge
einem andern Gebiete, so muß es also unbeweisbare Obersätze geben.
nun die daraus abgeleiteten Erkenntnisse niemals gewisser sein können
jene Voraussetzungen, erhob sich die Frage: Woher habe ich diese unbewe
baren Obersätze? Aristoteles hat zunächst unbedenklich geantwortet: „Dur
die Erfahrung." Am Ende der zweiten Syllogistik spricht er etwas ausfüh
licher darüber, er schildert, wie aus Einzelerfahrungen allgemeine Erkenn
nisse zustande kommen. Es ist ein Dokument von höchstem Werte, daß na
träglich an diese Ausführungen noch ein Hinweis auf den νοῦς angefügt
Dieser Nachtrag fand sich dort offenbar noch nicht, als der Gedanke im erst
Metaphysikkapitel wieder verwertet wurde. Und er ist als Nachtrag a
noch ganz zweifelsfrei daran zu erkennen, daß die ersten beiden Zeilen
unserm Text zu früh erscheinen (100 a 14–15); sie unterbrechen zur Unz
das Beispiel oder besser die Analogie mit dem Sammeln der Soldaten auf
Flucht und sind eigentlich die Einleitung zu dem Nachtrag 100 b 5–17.

*Diogenes Laertios* berichtet in seinem Schriftenverzeichnis[9], die erste An
lytik habe aus neun Rollen bestanden. Es sind genügend Spuren in unse
ersten Analytik vorhanden, um diese Rollen mit großer Sicherheit wie
herauszuschälen; sie sind keineswegs in der Reihenfolge geschrieben,
ihnen der Philosoph zuletzt gegeben hat. Auch die zweite Analytik ist äl
als einige Teile der ersten.

Ursprünglich hat Aristoteles die Fehler, die man beim Schließen bege
kann, und die Kunstgriffe, die auch da zum Ziele führen, wo die Wahrh
allein dazu nicht ausreicht, in der Analytik selbst behandelt. Als aber später
Dialektik auf die niedrigere Stufe sank, wies er ihr das erheblich erweite
Gebiet der Scheinschlüsse und Kunstgriffe zu. Das achte und neunte Top
buch ist also nach dem Hauptteil der Analytiken geschrieben, während
ersten Bücher, abgesehen von wenigen Teilen des ersten Buches, vor
Analytik geschrieben wurden.

Daß die Rhetorik sich sowohl mit der Politik wie mit der Logik berüh
sagt Aristoteles selbst wiederholt. Als die letzte Rolle der ersten Analy
geschrieben wurde, hatte sie noch nicht ihre heutige Gestalt; das Enthyme
das in dieser alle Ausführungen, wenigstens theoretisch, beherrscht, war n
nicht „entdeckt". Aber das Vordringen des Enthymems ist in unserer Rhe
rikvorlesung noch sehr gut zu verfolgen, es zeigt sich, daß die Hauptma
ihrer Gedanken unabhängig davon entstanden ist und daß diesem Stoff
ein neues Gewand übergeworfen ist, so daß also nur die Disposition mit d
ständigen Hinblick auf das Enthymem neu ist. Daher kommt es, daß wir,

[9] Vgl. Rose, Aristotelis fragmenta (Teubner 1886) S. 5 Nr. 49.

thischen und politischen Lehren betrifft, in der Rhetorik eine wahre grube für deren älteste Stufe besitzen. Ihre Ethik kennt noch nicht das p der richtigen Mitte, ihre Politik noch nicht die sechs Verfassungen, noch nicht die sogenannte Politeia. Da, wie Aristoteles oft betont, der er kein Wissenschaftler werden darf, so war es also auch nicht nötig, nhalt der Rhetorik laufend dem Fortschritt der Erkenntnisse auf den nen Wissenschaftsgebieten anzupassen. Daß das rhetorische Denken sich dialektischen im platonischen und älteren aristotelischen Sinne unter-, war leicht zu verstehen. Wie es sich vom dialektischen, also nur wahr-lichen Schluß im späteren aristotelischen Sinne noch unterscheiden soll, ne schwierige, ja unlösbare Frage, die höchstens insofern beantwortet en kann, als ja der Redner sich mit seinem Publikum nicht unterhält. er unser Poetikfragment läßt sich vorläufig wohl nur so viel sagen, daß atharsislehre einer ihrer jüngsten Bestandteile sein muß.

r kommen nun zu der bewundernswerten Schriftenreihe über alle Ge-der Naturwissenschaften. Die schon genannten ältesten Bestandteile der k, das erste, fünfte, sechste und siebente Buch stehen noch, wie die „Kate-", auf dem Boden der Substratlehre (ὑποκείμενον): Substanz ist dasjenige, dem Wechsel der gegensätzlichen Bestimmungen unverändert zugrunde Die gegensätzlichen Bestimmungen werden als Gestalt (εἶδος) und ltlosigkeit (στέρησις) gekennzeichnet. Die Physik ist in ihrem Kern die von der Wandlung, diese umfaßt Werden (wenn das Substrat selbst eht), Vergehen (wenn das Substrat selbst verschwindet) und Bewegung das Substrat bleibt), und zwar gibt es eine Bewegung in den drei orien des Ortes (Ortsveränderung), der Größe (Wachsen und Abnehmen) der Beschaffenheit (Veränderung). Die Grundform aller Bewegung ist reisbewegung, weil sie allein ewig sein kann. Das Grundproblem aller gung ist die Stetigkeit. Aristoteles löst es durch die geniale Entdeckung, ine Gerade zwar unendlich viele Punkte hat, daß es aber unmöglich ist, man einen Punkt herausgegriffen hat, den benachbarten Punkt anzu-. Mit Hilfe dieser Erkenntnis wird er mit den gegen die Möglichkeit ewegung gerichteten Aporien des Zenon fertig. Auch das Problem des dlichen bewältigt er mit ähnlichen Mitteln. Das unendlich Große ist glich, Aristoteles stellt hier einen Satz auf, der bis heute seine grund-de Wichtigkeit behalten hat: Wenn ich den Unterschied zweier gege- Größen immer wieder aneinanderlege, kann ich damit schließlich jede ene Größe übertreffen. Dagegen gibt es das Unendliche der Teilung, n Urbild die immer wiederholte Halbierung einer Strecke ist.

en ersten großen Eingriff mußte sich dieses Werk gefallen lassen unter Einfluß der neu entdeckten Potenzlehre. Es entstand so das dritte und

vierte Buch (das zweite Buch ist wohl schon vorher hinzugekommen un durch die Potenzlehre nur umgearbeitet worden), sowie die zweite Fassun des siebenten Buches. Es ist nicht ganz leicht, sich die Entstehung der Poten lehre klar zu machen. Schon immer hatte Aristoteles unterschieden zwisch dem bloßen Haben (ἕξις) einer Fähigkeit und ihrer wirklichen Betätigun (ἐνέργεια). Auch diese ältere Lehre wird jetzt durch das Begriffspaar δύναμι ἐνέργεια, Möglichkeit-Wirklichkeit wiedergegeben. Aber das ist nicht entsch dend. Anderseits kannte Aristoteles (und *Platon*) schon immer den Begriff der Kra (δύναμις), die ein Werk hervorbringt. Platon erklärt im „Sophisten", daß all was ist, sich durch eine solche δύναμις als wirklich erweist. Auch das ist no nicht entscheidend. Die Potenzlehre besagt, daß etwas, was wirklich ist, bere vorher der Möglichkeit nach sein muß. Es handelt sich also jetzt nicht me um nur schlummernde Fähigkeiten, auch nicht mehr um Kräfte wirklich Substanzen, sondern um eine neue metaphysische Seinsstufe. Die Substrat lehre hatte das alte Problem der Griechen, wie denn etwas aus dem Nich werden könnte, oder besser, wie man diese fatale Annahme vermeiden könn nicht gelöst. Gewiß, wenn am Substrat die στέρησις durch das εἶδος erset wird, dann ist keine Gefahr, daß etwas aus dem Nichts entstehe. Wie ab wenn das Substrat selbst entsteht? Diese Frage wird jetzt mit der Poten lehre beantwortet: das entstehende Ding „ist" bereits vorher nämlich pote tiell, es entsteht also nicht absolut aus dem Nichts, sondern aus potenti „Seiendem". Es ist also nicht wahr, daß die Potenzlehre bei Platon auch n irgendwie vorbereitet gewesen sei. Meine Beweisführung für die späte En stehung dieser Lehre bei Aristoteles beruht auf zwei Tatsachen, einmal a der Verwendung des Begriffspaares ἕξις - ἐνέργεια in den älteren Schrifte wenn es sich um psychische Fähigkeiten handelt, zweitens auf dem älter Kraftbegriff. Im Begriffsbuch der Metaphsyik (Δ, 12) wird der Begriff δύναμ noch erörtert ohne jede Erwähnung seines Widerpartes, der ἐνέργεια, u Aristoteles selbst bemängelt dies im Buche Θ. Besonders wertvoll ist au die Stelle 1237 a 34–37 der Eudemischen Ethik, die mit Metaph. Δ, 12 z sammengehört. Eine Stelle des siebenten Physikbuches, an der der Dynam begriff im älteren Sinne verwendet worden war, wird unter dem Einfluß d Potenzbegriffs in der späten Fassung abgeändert. Das Verständnis die Vorgangs ist die Probe aufs Exempel (247 a 28 – b 23 ältere Fassung, 24 1–9 jüngere Fassung). Wegen der weittragenden Bedeutung dieses Sachve haltes habe ich ausnahmsweise einige Hinweise auf die philologische Bewe führung eingestreut. Ich bemerke noch dazu, daß die Philologen der Schu *Werner Jaegers* sie nicht annehmen[10].

[10] Vgl. die Besprechung einiger meiner Vorarbeiten durch Werner Jaeger Gnomon, 1928, S. 630–634. Daß ich dennoch schon damals die Dinge richtiger

h brauche kaum zu sagen, wie sehr diese Potenzlehre auch auf die aristo-
che Metaphysik umgestaltend wirken mußte. Dasselbe ist der Fall bei der
ten Lehre, durch welche die Physik eine tiefgreifende Änderung erfuhr,
Lehre vom unbewegt Bewegenden. Platon hatte an den Anfang jeder
egung das sich selbst Bewegende gestellt, die Seele. Auch Aristoteles
e ihm darin zunächst, wie das siebente Physikbuch in beiden Fassungen
eist. Aber bei ihm ist es nicht mehr nur das Lebewesen, das sich selbst
er Natur nach bewegt, sondern hinzukommen die Elemente Erde und
ser, die sich nach unten bewegen, Luft und Feuer, die sich nach oben
egen, und der Äther, der sich im Kreise bewegt. Und zwar betont
oteles wiederholt, daß auch das kleinste Stückchen Erde seinem Wesen
dem Mittelpunkt der Welt zustrebt, auch der kleinste Funke nach
n drängt. Die Elemente werden also durch die Einwände, die gegen ein
selbst Bewegendes im ersten Kapitel des siebenten Buches erhoben werden
bei solchen Annahmen zur Vorsicht mahnen sollen, nicht berührt. Wenn
Äther, aus dem die Sterne bestehen, seiner Natur nach die Kreisbewegung
ihrt, so bedurfte es natürlich keines Bewegers mehr, um die Bahnen der
melskörper zu erklären. Daß die Planeten an mehreren Kreisbewegungen
eich beteiligt sind, führte der Philosoph darauf zurück, daß die Sterne,
iher sie dem Mittelpunkt stehen, um so weniger imstande sind, ihr Vor-
den „ersten Himmel", zu erreichen. Sie tun, was sie können. Diese
e wird nun völlig verändert durch die Annahme eines unbewegt bewe-
en Prinzips, das im achten Physikbuch eingeführt wird. Zwei Prinzipien,
klärt Aristoteles jetzt, sind erforderlich, um die Ewigkeit der Welt, das
aber: die Ewigkeit der Veränderung, zu sichern, ein unbewegt Bewe-
er und ein ewig auf dieselbe Art sich Bewegendes, das von jenem in
gesetzt wird. Dieses zweite Prinzip ist nicht, wie man fälschlich an-
mmen hat, der Fixsternhimmel, sondern der Äther. Da dieser (wie früher)
r Natur nach die Kreisbewegung ausführt, bedarf es also nur einer Art
ösung; aber eine ständige Anstrengung jenes unbewegten Bewegers ist
nötig. Der oberste Gott bewegt nur den Fixsternhimmel. Er ist vor
andern Gottheiten dadurch ausgezeichnet, daß er sich überhaupt nicht
gt, auch nicht akzidentiell oder „unwesentlich". „Unwesentlich" bewegt
jemand, der ruhig auf einem fahrenden Schiffe sitzt; auch ein solcher
also wesentlich unbewegt genannt werden. Dies trifft auf die andern
wegten Beweger zu, die (genau wie der oberste Gott) jeder nur eine
re bewegen, die natürlich ebenfalls aus Äther besteht. Jeder dieser
eger sitzt aber selber in einer Sphäre, die von einem andern bewegt

habe als er, kann freilich erst die schon genannte Schrift über die Entstehung
ristotelischen Prinzipienlehre beweisen.

wird. Damit alle nur eine einzige Sphäre bewegen, aber alle auch von d Bewegung des Fixsternhimmels abhängig sind, erfand Aristoteles die zurüc drehenden Sphären. War z. B. zur Erklärung der Bewegung eines Planeten d Annahme von vier ineinander geschachtelten Sphären nötig, dann werd zunächst drei rückwärtsdrehende Beweger eingeschaltet, um ein Gleichlauf mit der Bewegung des Fixsternhimmels wieder zu erreichen, und in der let ten Sphäre, die also wieder mit dem Fixsternhimmel gleichläuft, sitzt n der erste Beweger von denen, die den nächsten Planeten zu versorgen habe Bekanntlich brauchte Aristoteles im Anschluß an die Sphärentheorie des *Kal lippos,* dem er als seinem Gewährsmann folgt, weil er selbst auf diese Gebiete nicht sachverständig sei, fünfundfünfzig Sphärenbeweger. Er mach sich also ein überaus plastisches Bild vom Mechanismus der Himmelsbewegu gen. Nie kann es dabei eine Zeit gegeben haben, in der er mit *einem* u bewegten Beweger auszukommen glaubte, denn die Erklärung der tatsächli vorliegenden Erscheinungen war ihm immer wichtiger als die Wahrung ei Prinzips. Merkwürdig ist allerdings, daß er nicht ausdrücklich sagt, das imm auf die gleiche Art sich bewegende Prinzip sei der Äther, daß er also de Irrtum, er meine den Fixsternhimmel, Vorschub leistete. Ich nehme an, d er die Änderung seines Standpunktes absichtlich verschleiern wollte; de dazu neigt er auch sonst. Aber in der Schrift über die Welt ist auch die Unsicherheit beseitigt, da wird der Äther neben dem unbewegten Beweg genannt und durch Vergleiche das Miteinander beider Prinzipien sichergestel Man muß auch noch eine der letzten naturwissenschaftlichen Schriften, c über die Bewegung der Geschöpfe, heranziehen, um zu verstehen, wie Arist teles es meint. Er vergleicht die Welt mit einem mechanischen Marionette theater. Welche Bewegungen die Figuren ausführen können, ist durch d Mechanismus vorgeschrieben, nur auslösen kann der Vorführende sie[11].

Natürlich sind auch die an die Physik sich anreihenden Schriften durch c genannten beiden neuen Lehren betroffen worden. Nur das vierte Buch c Schrift über den Himmel ist nach dem achten Physikbuch entstanden. In c Meteorologie, deren Kern ebenfalls älter ist, findet sich nun eine dritte se bedeutsame Lehränderung, die aber auf die Gestaltung der andern physika schen Schriften nicht mehr eingewirkt hat, das ist die Lehre vom πνεῦμα. erwies sich, daß die Vorstellung von den vier irdischen Elementen die mete rologischen Erscheinungen nicht zu erklären vermochte. Allgemein hatte c Luft einen so riesigen Raum, daß sie eigentlich über die andern Elemen das Übergewicht zu bekommen drohte; es empfahl sich also, den Luftrau zu unterteilen. Und im besonderen konnte man nicht verstehen, wenn c

---

[11] Vgl. de mundo 398 b 16 ff. und de animalium motu 701 b 1 ff.

als das feucht-warme Element galt, woher dann Schnee und Hagel
men. Überhaupt trat das Problem der Umwandlung der Elemente in-
nder mehr in den Vordergrund. Aus Wasser bildet sich zunächst Dampf,
aber ein Zwischending zwischen Luft und Wasser ist. Beim Verbrennen
t sich Rauch, der aber im Unterschied zum Dampf keine netzende Wir-
; hat. Diese Unterscheidung der trockenen und der feuchten Ausdünstung
er Schrift über die Elemente („Vom Werden und Vergehen") noch ganz
d, ebenso dem offenbar viel älteren vierten Buch der Meteorologie. Das
μα ist nun die trockene Ausdünstung, es kann eigentlich infolgedessen
Feuer, dem trocken-warmen Element, nicht mehr unterschieden werden.
Dampf (ἀτμίς) behält dagegen seine Neigung zur Verwandlung in Wasser
Aus ihm entsteht Regen und Schnee, während das πνεῦμα die Substanz
Windes ist. Auch können wir schon in der Meteorologie die Neigung
Philosophen beobachten, Erscheinungen im Feuerraum durch das πνεῦμα
rklären. Darüber hinaus wird aber sogar eine Verwandtschaft des πνεῦμα
dem Äther angedeutet. Dadurch wird er geeignet zum Vehikel des νοῦς:
er benutzt das πνεῦμα, um in den Körper der Menschen hineinzukommen,
ebenfalls das πνεῦμα, um sich in ihm als unbewegter („unwesentlich"
rlich mitbewegter) Beweger zu betätigen. Diese letzten Gedanken finden
nur in den Schriften über die Zeugung der Tiere, über die Bewegung der
e und über das πνεῦμα; selbst in der Metaphysik sind sie nicht berück-
igt, in der Seelenlehre nur durch Nachträge.

den naturwissenschaftlichen Schriften finden sich noch eine ganze Reihe
Lehränderungen, die weniger bedeutsam sind. So ist die Bedeutung des
irns erst später erkannt, die Erklärung der Winde geht von einer acht-
higen zu einer zwölfstrichigen Windrose über, die Bedeutung der φαντασία
das Denken wird erst nachträglich erkannt und eingeschaltet. Aber das
Einzelfragen, die auf die Gestaltung der metaphysischen Grundvorstel-
gen keinen tieferen Einfluß gehabt haben. Und da es mir hier hauptsäch-
auf diese ankommt, will ich die Einzelheiten nicht weiter verfolgen und
der Metaphysik zuwenden.

m Anfang der aristotelischen Metaphysik steht zweifellos die Auseinander-
ung mit der Ideenlehre *Platons*. Daß diese bereits zu Lebzeiten des
sters begann, beweist einerseits die Verwendung des Pronomens „Wir" in
gen Abschnitten der Metaphysik (besonders A, 8 und 9), beweist aber
rseits auch der Name des Aristoteles in Platons *Parmenides*. Im persön-
en Verkehr ist es in den langen Jahren der Zusammenarbeit Platon nicht
ngen, die Bedenken seines Schülers zu zerstreuen. So ergab sich für
en die Stimmung, die wir in der älteren Fassung der Großen Ethik aus-
rückt finden: Die Ideen und ihre Welt mag es geben, aber es ist nicht

unsere Welt. Die Idee des Guten gilt für die Götter, für uns kommt da
höchste irdische Gut in Betracht. Auch die „Kategorien“ geben diesen Stan
punkt wieder. Erste Substanz ist das Substrat und damit das Einzelding, ab
daneben sind auch Gattung und Art zweite Substanzen. Doch schon in de
„Kategorien“ ist ein Abschnitt nachgetragen, der wieder zwischen Gattung
und Artbegriff einen Unterschied macht zugunsten des Artbegriffs (2 b 7–28
Je allgemeiner also ein Begriff ist, desto weniger eignet er sich dazu, zu
Range einer Substanz erhoben zu werden. Man kann daher nicht sagen, da
an die Stelle der platonischen Idee sofort das aristotelische εἶδος getreten se
vielmehr müssen wir eine Übergangszeit annehmen, die in der Großen Ethik
den älteren Büchern der Topik und in den „Kategorien“ deutlich zu erkenne
ist. In dieser Zeit rechnete sich Aristoteles noch zu den Anhängern der Ideen-
lehre, aber er stellte seine Bedenken bewußt zurück, hatte auch sicherlich no
keinen vollen Ersatz für sie. Denn es blieb ja dabei, daß Gegenstand de
wissenschaftlichen Erkenntnis nicht das Einzelding, sondern der allgemei
Begriff war. Wie ist also der aristotelische Eidosbegriff entstanden?

In der Metaphysik ist schon überall und ausnahmslos das εἶδος an die erst
Stelle unter den οὐσίαι getreten. Aber die Metaphysik, die erste Philosophi
ist erst verhältnismäßig spät begonnen worden; das erkennt man aus zw
allgemeinen Gesichtspunkten. Erstens wird die Prinzipienfrage weitgehend
in den physikalischen Schriften erörtert, zweitens ist die Lehre von den E
kenntnisvermögen merkwürdigerweise ein Bestandteil der Ethik gebliebe
weil auch *Platon* darüber in seiner Vorlesung über das Gute gehandelt hatt
Zwei echte aristotelische Erwägungen mußten nun den Artbegriff immer meh
in den Vordergrund rücken. Die erste entstand auf dem Boden der Substra
philosophie. Das Substrat konnte ja unmöglich die Materie sein, da diese nac
ihrem eigenen Wesen unerkennbar bleibt, sie ist immer schon gestaltet, wo s
uns begegnet. Die zweite Erwägung geht von naturgeschichtlichen Betrach-
tungen aus: Der Mensch erzeugt den Menschen, aber nie das Geschöpf ei
Geschöpf. Ein Pferd kann nur ein Pferd hervorbringen, der Maulesel ist ei
verstümmeltes und unnatürliches Geschöpf. Hier beweist also wieder da
εἶδος seine formende Kraft. Und dieses εἶδος ist wirklich ewig, wie es d
platonische οὐσία ja auch sein sollte. Das εἶδος, das in der Natur so zeugung
kräftig ist und in der Seele des Künstlers ganz ähnlich seine zeugende Kra
beweist, ist etwas ganz anderes als eine platonische Idee, die mit Hilfe de
Dialektik, also durch Definition, gewonnen ist und (wenigstens nach der Au
fassung des Aristoteles) nur das gewissen Gegenständen Gemeinsame zusam
mennimmt, etwa in der Idee der Gleichheit. Das Hauptargument gegen di
Ideenlehre ist der Satz: Nichts Allgemeines kann Substrat sein, kann „ab
trennbar“ sein. Gegen dies Argument ist das εἶδος vollkommen gesicher

st nicht allgemein, das εἶδος Mensch wird nicht von den einzelnen Men-
n ausgesagt wie die Gattung Geschöpf von den Menschen (Met. 1058 b
. Das εἶδος teilt also mit den Einzeldingen die Eigenschaft, daß es ein
ses" ist, wie Aristoteles sich ausdrückt, also etwas vollkommen und letzt-
Bestimmtes, mit der Idee dagegen die Erkennbarkeit. Dies ist nur mög-
gewesen durch die völlige Absonderung der Materie. Aristoteles bezeich-
die Erfassung des Materiebegriffs auch öfter als sein Eigentum. Die ein-
en Menschen unterscheiden sich gewiß dadurch, daß sie verschiedene
chen haben, aber der Art nach sind sie nicht verschieden. Die Materie
nicht artbildendes Merkmal sein. Man kann also merkwürdigerweise
n: Das aristotelische εἶδος unterscheidet sich von der platonischen Idee
h seine absolute Immaterialität. Denn die platonische Idee konnte ja
itorisch immer noch die materiellen Merkmale verwenden, sie besaß nur
e „kompakte Materie". Auch der Gattungsbegriff ist gegenüber dem
en Artbegriff eine Art Materie; diese harrt erst noch der Bestimmung, die
zu einem „dieses hier" macht und ohne die sie „ein solches" bleiben
de. So kann man nicht einmal sagen, das aristotelische εἶδος sei aus der
nischen Idee entstanden. Und vollends oberflächlich wäre die Behaup-
, man müsse den Unterschied zwischen beidem mit der Lupe suchen, im
nde habe Aristoteles nur die Daseinsberechtigung seiner eigenen Schule
weisen wollen.

weit kommen wir schon auf der ersten Stufe der Metaphysik, die die
sphilosophie an die Stelle der Substratphilosophie setzt, aber zur älteren
re dadurch die Brücke schlägt, daß sie lehrt, es gebe eben dreierlei Sub-
: Einzelwesen, εἶδος und Materie, wobei das erste die Zusammen-
ung der beiden andern bedeute, das Eidos die eigentliche οὐσία sei und
Materie unerkennbar bleibe. Das εἶδος mußte aber durch den Hinzutritt
Potenzlehre in seiner Funktion mächtig gefördert werden. Solange δύναμις
„Kraft" bedeutet, gilt sie als materiell-mechanische Ursache; d. h., das, was
hieht, wird bestimmt durch das, was vorhergeht. Wenn aber δύναμις
enz" bedeutet, so liegt darin eine Vorwegnahme künftigen Seins. Das,
geschieht, wird also bestimmt durch das, was kommen soll. Dieses kom-
de Sein ist umgekehrt nur eine Verwirklichung (ἐντελέχεια) des in der
ge schon Vorhandenen. Dadurch wird natürlich der Zeugungsprozeß, der
rliche wie der künstlerisch-handwerkliche, erst erfaßt in seinem Unter-
d von allem nur mechanischen Geschehen. Eine neue Sorge freilich hat
oteles in diesem Zusammenhang: es ist ihm sehr darum zu tun, daß
das potentielle Sein dem aktuellen rangmäßig vorangeht, ja im Grunde
mmen auch nicht zeitlich. Am Anfang jeder Entwicklung muß ein
elles Sein stehen. Der Mensch entwickelt sich aus dem Samen, aber dieser

stammt vom Vater, der dasselbe εἶδος aktuell verkörpert. Ebenso muß di Gestalt eines Kunstwerkes in der Seele eines Künstlers von Fleisch und Blu lebendig sein, bevor es aus dieser Anlage ans Licht tritt.

Es ist nun leicht zu erkennen, wie sich der letzte Schritt, die Lehre vom un bewegten Beweger, auf diesen Artbegriff auswirken mußte. Jede mechanisch Ursache ist bewegt bewegend, jede teleologische Ursache ist unbewegt bew gend. In dieser einfachen Formel ist schon alles gesagt. Aristoteles betracht also nicht nur den Himmelsgott als unbewegten Beweger, sondern eben jedes erstrebenswerte Gut (ὀρεκτόν). Die Ausführungen darüber stehen im u mittelbaren Anschluß an die astronomischen Kapitel des Buches Λ. Der rein d. h. von Materie ganz freie νοῦς, der auch nicht auf Gedächtnis und Phan tasie angewiesen ist, erst recht nicht auf Sinneswahrnehmungen, erfaßt d reinen, d. h. immateriellen Arten, erschaut sie gleichsam mit dem geistig Auge. So fällt, freilich erst auf der letzten uns erkennbaren Stufe der En wicklung, die reine Art immer zusammen mit der Zweckbestimmung. E Haus ist nicht eine so und so geordnete Ziegelsammlung, sondern ein Schu gegen Witterung, ein Mensch ist nicht ein zweibeiniges Geschöpf, sonde ein denkendes Wesen (er *soll* denken). So wird die Metaphysik zur Theolog Ausgeführt ist davon freilich nur eine Art Skizze in den Büchern ΚΛ, fern ist der Beginn der Umarbeitung der älteren Bücher zu erkennen, besonde ist das ganz neue Buch H hervorzuheben, in dem wir das letzte finden, w Aristoteles über sein εἶδος geschrieben hat.

Die Metaphysik ist verhältnismäßig spät begonnen worden und verhältni mäßig früh liegen geblieben. Denn vom πνεῦμα ist in sie nichts mehr hinei gekommen, ebensowenig von der Rolle der Phantasie für das Denken. Es i tiefbedauerlich, daß Aristoteles den Plan einer Theologie nicht ausgeführt h Einen Begriff von seiner Absicht gibt uns nur die Schrift über die Welt. Da die oberste Gottheit mit dem νοῦς identisch ist, ist keine Frage; aber daß nicht einfach der platonische νοῦς ist, sondern ein durch angestrengte eigene Arbeit von Aristoteles erworbener eigener Begriff, wird hoffentli ebenfalls klar geworden sein. Dann wird man auch einsehen, daß der Nac trag am Ende der zweiten Analytik über den νοῦς einen andern Sinn hat a die noch platonisch gemeinte Erklärung der Großen Ethik, der νοῦς sei d Vermögen, die Grundlagen des Wissens zu erkennen.

Eine wichtige Neuerung, die wir nur in der Metaphysik finden, ist die im nachgetragene Lehre von der „geistigen Materie" (ὕλη νοητή). Das εἶδος ka sich mit wirklicher Materie verbinden, dann wird daraus ein sinnlich wa nehmbares Einzelding. Es kann aber auch nur geistige Materie haben, dann ist ein abstrakt-Allgemeines. Auch die Mathematik kann aus bloßen Begriff nichts ableiten, sie muß diese Begriffe verbinden mit Größe, dann erst ka

daraus weitere Einsichten gewinnen. Der reine Kreisbegriff enthält nichts Segmenten und Sektoren, diese finden sich erst am vorgestellten Kreis. darf diese Lehre in Zusammenhang bringen mit der Erkenntnis der iten Analytik, daß sich Definitionen nicht beweisen lassen, daß man zu m Begriff immer erst das Sein hinzufügen müsse, wenn man ihn in einem eise benutzen wolle.

ie auffallendste und tiefgreifendste Änderung liegt aber zweifellos darin, die Wissenschaft vom „Seienden" oder von der Substanz zu einer Theolo- werden sollte. Wir haben den Weg zu diesem Gedanken geschildert. Wie Aristoteles die Ausführung gedacht hat, können wir nur aus wenigen An- tungen erschließen. Vor allem liegt die schon mehrfach erwähnte Skizze en Büchern Met. KΛ vor. Sie ist sehr eilig zusammengestellt. Aristoteles wirft die vorbereitenden Gedanken im engsten Anschluß an seine schon geführten Darstellungen in den Büchern, B, Γ, E, Z, N der Metaphysik B, Γ, E der Physik. Auch hieran wieder erkennt man, wie sehr beide riften, die erste und die zweite Philosophie, zusammengehören. In der Tat ßten, wenn die ganze Darstellung gipfeln sollte in der Schilderung des sens des höchsten Gottes, also des unbewegten Bewegers, nicht nur meta- sische, sondern auch physische Voraussetzungen gegeben werden. Es mußte andern Worten auch das Buch Θ der Physik vorbereitet werden, das die entlichsten Grundgedanken enthält, die Aristoteles zur Annahme eines un- wegten Bewegers veranlaßten. Die Physikexzerpte in Met. K sind also chaus an ihrem Platze, wenn man nur einsieht, daß dieses Buch als Ein- ung zu Λ gedacht war. Die Exzerpte sind auch deshalb in der Meta- sik gut angebracht, weil diese ja nach A, 2 die Lehre von den vier Ur- hen sein soll, zu denen doch auch der Ursprung der Bewegung gerechnet d. Der menschliche νους ist aber dem göttlichen Weltenlenker wesens- ch, anderseits auch nicht zu unterscheiden von den Gegenständen, die er kt, nämlich dem reinen εἶδος, der eigentlichen οὐσία. Auch dieses ist, als ελέχεια, ein unbewegt bewegendes Prinzip, genau wie der Herr des Welt- . Aristoteles konnte nicht besser die einzigartige Bedeutung seines εἶδος erstreichen, als daß er ihm zuliebe die ganze „erste Philosophie" als eologie bezeichnete. Er hat es immer als ein großes Wunder betrachtet, ein unbewegt regierender Gott das ganze Weltall bis in die letzten Fein- ten regiert, daß „unsere Rettung von ihm abhängt", ohne daß er je er- det und angegriffen wird. Die Dinge müssen so angelegt sein, daß sie von ihm regieren lassen, nicht nur der Äther mit seiner natürlichen Kreis- vegung, sondern auch alles andere, wenn auch nach der Mitte des Weltalls in immer geringerem Maße. Was soll man über eine Philologie denken, dem Aristoteles gerade das Werk aberkannte, in dem er seine tiefsten

Gedanken ausgesprochen hat, die Schrift über die Welt[12]! Ich schließe m
einem Zitat aus dieser Schrift (399 a 30):

„Wenn der Führer und Erzeuger aller Dinge, unsichtbar einem jeden auß
der Vernunft, jeglicher Natur zwischen Himmel und Erde seine Bahn a
weist, dann bewegt sich alles stetig in seinen Kreisen und eigenen Grenze
es geht unter und wieder auf, es zeigt uns seine zahllosen Gestalten un
verbirgt sie wieder, alles aus einem einzigen Ursprung. Was hier geschieh
gleicht wohl einem Vorgang, der in Kriegsläuften zu beobachten ist, wen
nämlich die Trompete dem Heer das Zeichen gibt. Sobald ihre Stimme ertön
ergreift der eine seinen Schild, der andere legt seinen Panzer an, der drit
nimmt Schienen, Helm und Koppel. Und der zäumt sein Pferd, der ande
steigt in den Streitwagen und wieder ein anderer gibt die Losung weite
Der Hauptmann tritt vor seine Kompagnie, der Zugführer vor seinen Zu
der Reiter reitet auf den Flügel, der Leichtbewaffnete stürzt auf seinen Plat
Alles wird durch ein einziges Zeichen durcheinandergewirbelt und tut, w
der Führer befohlen hatte, der über ihn Macht hat. So muß man auch üb
das Weltall denken: Von einer einzigen Gewalt getrieben nimmt ein jede
seinen eigenen Weg, und diese Gewalt ist ganz und gar unsichtbar. Aber d
hindert weder sie, zu handeln, noch uns, zu glauben. Denn auch die Seel
durch die wir Leben und Häuser und Städte haben, ist unsichtbar und kan
nur aus ihrem Werk erkannt werden. Aller Schmuck und alle Ordnung d
Lebens ist von ihr gefunden, wird von ihr durchwaltet und gehalten, d
Bewässerung und Bepflanzung des Landes, der Erfindungsgeist des Han
werks, die Beachtung der Gesetze, die Ordnung der Verfassung, Handel un
Wandel im Lande, Krieg über die Grenzen und Friede. So muß man si
auch das Walten der Gottheit vorstellen."

---

[12] Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, S. 3631 ff., benutzt die Schrift z
Darstellung der Philosophie des 1. vorchristl. Jahrhunderts. Wilamowitz hält sie f
eine Fälschung der julisch-claudischen Kaiserzeit (Griech. Leseb., 2. Halbban
S. 186), Werner Jaeger hält es nicht einmal für nötig, seinen Lesern mitzuteile
warum er sie nicht als Quelle aristotelischer Philosophie benutzt.

# »IDEALISMUS« UND »REALISMUS«

*Von Walter Del-Negro, Innsbruck*

alten Kampffronten stehen einander auch heute noch gegenüber: die
ht zwischen philosophischem Idealismus und Realismus ist noch nicht
ieden. Bei *Krieck, Kolbenheyer* und *Baeumler* finden wir die schärfste
fansage an den philosophischen Idealismus. Auf der anderen Seite aber
mit ebenso großem Nachdruck die Meinung vertreten, daß die große
tion der deutschen Philosophie, die im Idealismus ihren Gipfel gefunden
nicht zum alten Eisen geworfen werden dürfe, daß auch eine revolu-
e Bewegung wie der Nationalsozialismus nicht mit dem brechen dürfe,
n vergangener Zeit aus dem wesensgemäßen Denken deutscher Philo-
n hervorgegangen sei. Während die Vertreter des philosophischen Realis-
im Idealismus entweder mit *Nietzsche* die verblaßte Nachwirkung der
ogie oder eine Abhängigkeit vom Rationalismus des Westens sehen und
berwindung des philosophischen Idealismus geradezu als eine Befreiung
olksfremden Einflüssen betrachten, glauben ihre Gegner, in der Ent-
ıng der deutschen Philosophie seit dem Mittelalter einen einheitlichen
ıngssinn aufdecken zu können und eben dasjenige, was an der deutschen
sophie bodenständig, wesentlich deutsch gewesen sei, von *Meister Eck-*
ngefangen über die deutschen Renaissancedenker, *Leibniz, Kant, Fichte,*
*ling, Hegel* und *Nietzsche* (trotz seiner erbitterten Gegnerschaft zum
smus!) bis zur Philosophie des nationalsozialistischen Zeitalters hindurch-
gen zu können: also einen großen Bogen ziehen zu dürfen, der bis zur
nwart reicht und in dem der deutsche Idealismus ein wichtiges Stück
llt, das nicht ohne Schaden für das Ganze, auch für die Gegenwart,
sgebrochen werden darf.

Diskussion wird durch zwei Umstände erschwert und der Gefahr der
hlichkeit ausgeliefert: Der eine liegt darin, daß mit dem Worte Idealis-
ein starker Gefühlsakzent verbunden ist, der zwar im Grunde von der
philosophischen Bedeutung des Begriffs herrührt, aber doch auch auf
philosophische Bedeutung abgefärbt hat. Dadurch wird der philoso-
ne Realist leicht mit dem Odium belastet, eine schwunglose, innerer
bare Lebensanschauung zu vertreten und die besten Triebkräfte, über
n Volk verfügen kann, zu verleugnen. Man sieht aber leicht, daß dem
ziemlich plumpe Äquivokation zugrunde liegt, vor der sich zu hüten zu
primitivsten Forderungen wissenschaftlicher Behandlung derartiger
n gehört.

Der andere Umstand besteht darin, daß auch im philosophischen Spra gebrauch beide Ausdrücke, sowohl „Idealismus" als auch „Realismus", me deutig sind. Dadurch entsteht die Gefahr, daß die Auseinandersetzung z schen den Gegnern in ein Aneinander-vorbei-reden ausartet, da jeder der Ansicht des andern nur eine höchst unklare, verschwommene Vorstell besitzt und nicht weiß, welcher von den verschiedenen Gedankeninhalten, sich hinter dem Terminus verbergen können, nun eigentlich gemeint ist.

Es erscheint daher dringend geboten, Klarheit über die verschiedenen deutungen der Ausdrücke zu schaffen; erst dann ist eine Diskussion üb haupt erst möglich. Dies soll im folgenden versucht werden.

Wenn wir zunächst wenigstens vorläufig zu definieren suchen, was un theoretischem Realismus bzw. Idealismus zu verstehen sei, so hieße *Realis* die Ansicht

von der *bewußtseinsunabhängigen* Existenz der *Wahrnehmungsgegenstä* *(naiver Realismus)*

oder wenigstens von Gegenständen, die den wahrgenommenen Geg ständen *weitgehend korrespondieren (kritischer Realismus).*

Der theoretische *Idealismus* hingegen ist ein so vieldeutiger Begriff, eine befriedigende positive Definition ohne willkürliche Einengung gegenü den tatsächlich aufgetretenen Formen kaum möglich erscheint. Wir müs uns begnügen, ihn negativ durch den Gegensatz zum Realismus zu ke zeichnen. Dieser Gegensatz spaltet sich in zwei Möglichkeiten:

die eine, *bewußtseinsunabhängige* Gegenstände überhaupt zu *leugnen* ( *wußtseinsmonismus),*

die andere, solche Gegenstände (und zwar *hinter* den Wahrnehmun dingen) wohl zuzulassen, sie aber den Wahrnehmungsdingen gegenüber – Gegensatz zum kritischen Realismus – als völlig *heterogen* anzunehmen. D ser zweite Weg gabelt sich weiter: das Metaphysische kann als *Realität,* möglich als solche höheren Grades, angenommen werden, sei es, daß metaphysische Korrelate der Wahrnehmungsdinge psychische oder psych Wesenheiten postuliert werden *(Spiritualismus),*

sei es, daß die „Dinge an sich" für unerkennbar, aber dem Realitätsg nach den „Erscheinungen" überlegen gehalten werden *(kritizistischer Idea mus)* oder daß die höhere Realität des Metaphysischen bis zum Begriff Absoluten gesteigert wird (Idealismus des *Absoluten),*

oder endlich, daß den zeitlichen Wahrnehmungsdingen zeitlose Ideen höhere Realität gegenübergestellt werden *(ältere* Form der *Ideenlehre,* ( *versalienrealismus).*

Die andere Möglichkeit ist die, daß das Metaphysische als *irreal* angese

so können die Ideen statt als höhere Realität als „bloß" irreal existierend
htet werden (*neuere* Form der *Ideenlehre*), oder die irreale Existenz ver-
zur bloßen Geltung nichtseiender Sätze und Werte (Idealismus der
*ng)* oder noch weiter zum reinen Nichts als metaphyischer Instanz
ismus des *Nichts)*.

n diesen verschiedenen Formen des Idealismus steht nur der Bewußt-
nonismus in *kontradiktorischem* Gegensatz zum Realismus (wie übrigens
zu den andern Formen des Idealismus!); im übrigen besteht zwischen
smus und Idealismus nur ein *konträres* Gegensatzverhältnis, so daß sich
Umständen realistische und idealistische Motive auch kombinieren
en.

ese Möglichkeit und die Mehrdeutigkeit von Realismus und Idealismus
e verschiedentlich zu Versuchen, den Gegensatz zu überbrücken und
dritten Standpunkt zu beziehen, der dann weder realistisch noch ideali-
sein sollte. Bei näherem Zusehen handelt es sich dann entweder um
owohl-als-auch, um ein Zusammengehen realistischer und idealistischer
en, oder es liegt einfach der Fall vor, daß ein willkürlich verengter Be-
von Realismus bzw. Idealismus zugrundegelegt wird und die Freiheit
*liesem* Begriff den falschen Glauben erweckt, über dem Gegensatz zu
n.

ist *Nicolai Hartmanns* „Diesseits von Realismus und Idealismus" in
lichkeit kritischer Realismus; – denn hier wird eine Überwindung *Kants*
r Richtung angestrebt, daß die synthetischen Urteile apriori auch auf
zendente Gegenstände anwendbar seien; dieser kritische Realismus ver-
et sich aber mit Idealismus im Sinne von Anerkennung irrealer Ideen.
t *Heideggers* „In-der-Welt-sein", das vor der Spaltung in Subjekt und
kt und damit jenseits des Gegensatzes von Realismus und Idealismus
n soll, in Wirklichkeit eine Rückwendung zum naiven Realismus. So ist
*Maiers* „Philosophie der Wirklichkeit", die sich ausdrücklich vom Idealis-
absetzt, nichts anderes als eine eigentümliche Form des Bewußtseins-
smus; – denn sie bestimmt die Wirklichkeit als „Erscheinung", der aber
existierenden Dinge an sich entsprechen!

ir wollen nun die verschiedenen Möglichkeiten der Reihe nach diskutie-
nd beginnen mit denen des Idealismus, weil der Bewußtseinsmonismus
nicht genetisch, wohl aber systematisch primär genannt werden kann
Standpunkt des unmittelbar Gegebenen):

## I. DER IDEALISMUS

### 1. Der Bewußtseinsmonismus

Von der erkenntnistheoretischen Feststellung ausgehend, daß alle Gege- stände unseres Erkennens zunächst nur in der Wahrnehmung gegeben sei- wird angenommen, das Sein der Dinge bestehe überhaupt nur in ihr- Wahrgenommenwerden (esse est percipi). Den Körpern kommt keine and- Wirklichkeit zu als die des Vorgestelltwerdens. Es gibt also nur die Existe- form des Bewußtseins. In radikalerer Zuspitzung kann sich dieser Geda- zum *Solipsismus* steigern, der nur das eigene Ich anerkennt und das Fre- seelische ebenso wie die räumlichen Dinge auf Bewußtseinsinhalte des reduziert. Doch der Bewußtseinsmonismus ist aus physikalisch-physiolo- schen Gründen unhaltbar. Wenn es nur die eine phänomenale Welt gä- wäre es nie zur Entstehung einer Physik gekommen; wozu sollten wir d- Korrekturen an der einzig wirklichen Welt vornehmen, wieso wären üb- haupt fiktive Ergänzungen notwendig, um diese einzig wirkliche Welt in verständlich zu machen? Wie könnten sich die vorgenommenen Korrektu- *bewähren,* wenn sie doch eigentlich – und zwar mit der weiteren Entwickl- der Physik in immer zunehmendem Maße – *Abweichungen* von der einzi- Realität wären? Nehmen wir nur ein ganz simples Beispiel: die Physik si- im Schall Luftschwingungen, also etwas ganz anderes, als in der phänome- len Welt gegeben ist. Sie fährt aber sehr gut damit, sie vermag alle Sch- empfindungen beliebiger Subjekte aus dieser Annahme objektiv vorhande- Luftschwingungen zu erklären. Wäre das nicht völlig unverständlicher Hok- pokus, wenn es nur diese verschiedenen Schallempfindungen gäbe oder überhaupt nur meine persönliche Schallempfindung, alles andere aber hinzufingiert wäre? Wie sollte auch ohne die Annahme der realen Außenw- die echte Wahrnehmung von bloßen Halluzinationen unterschieden werd- Es mag möglich sein, die Wahrnehmung auf rein deskriptivem Wege der Vorstellung zu trennen, es mag auch möglich sein, Wachwahrnehmung und Traumerlebnisse ohne Rücksicht auf die Außenweltseinflüsse zu unt- scheiden, weil Traumerlebnisse untereinander einen ganz andersartigen Z- sammenhang bilden als die Wahrnehmungen des Wachbewußtseins – a- der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Halluzination ist rein deskrip- niemals ausreichend zu fassen, sondern nur genetisch zu definieren: im F- der Halluzination haben wir Gründe anzunehmen, daß kein Außenweltsr- uns trifft, während dies im Falle der Wahrnehmung als selbstverständlich genommen wird. Vor allem ist – worauf besonders *Külpe* aufmerksam macht hat – die von unserer Willkür völlig unabhängige und von je- psychologischen Gesetzmäßigkeit verschiedene objektive Gesetzmäßigkeit

en Wahrnehmungsinhalten unverständlich ohne die Annahme einer Außenwelt. Die Bewußtseinsmonisten sind der Ansicht, der Unter- physikalischer und psychologischer Betrachtungsweise sei nur darauf zuführen, daß es innerhalb der bewußtseinsimmanenten Erlebnisse zwei verschiedene Formen gesetzmäßiger Beziehungen gebe. Aber ist icht eine höchst auffallende, ja, unverständliche Tatsache, wenn es nur ne phänomenale Wirklichkeit gibt? Ist es nicht viel natürlicher, anzu- en, daß die Gesetzlichkeit der Bewußtseinsphänomene als solcher eben urch die Psychologie zu erforschende sei, während die ganz andersartige kalische Gesetzlichkeit, die nicht bei den Phänomenen stehen bleibt, rn nur auf Grund der Phänomene erschlossen wird, auf eine zweite ßtseinstranszendente Welt hinweist? Wesentlich ist, daß im Hinblick iese zweite Gesetzlichkeit innerhalb der Bewußtseinsphänomene nur *stücke* vorhanden sind, daß die phänomenale Welt völlig lückenhaft ist. en wir nur an den so oft zitierten Fall des Schließens unserer Augen. r kommt es, daß die Dinge, die in diesem Falle verschwinden, sofort Wiederöffnen der Augen wieder da sind? Woher kommt diese *Konstanz* Empfindungskomplexe" auch über die Lücken hinaus? Und was geschieht len Dingen in der Zwischenzeit, in der die Augen geschlossen sind? *nger* erklärt, daß die Dinge eben dann tatsächlich verschwinden; der e an ihre Fortexistenz besage nichts anderes, als daß die Dinge bei eröffnen der Augen neuerdings in der Wahrnehmung auftreten werden, durch die Unterbrechung eine Veränderung erfahren zu haben. Wer sich aber bei der Annahme beruhigen, daß z. B. die vielen Gegenstände Zimmers in dem Augenblicke, in dem ich die Augen schließe, plötzlich stieren aufhören, in dem Augenblick, in dem ich die Augen wieder öffne, o plötzlich wieder entstehen? Alle gesetzlichen Beziehungen, die der ker zwischen den Dingen feststellt, würden unausgesetzt durchlöchert en. Die beliebte Ausfüllung dieser Lücken durch „Wahrnehmungsmög- iten" nützt nichts, denn der Bewußtseinsmonist muß selbst davor war- die Wahrnehmungsmöglichkeiten zu selbständigen Dingen zu hyposta- ; die Wahrnehmungsmöglichkeit ist gar nichts als der abgekürzte Aus- dafür, daß die betreffenden Gegenstände in dem Augenblick, in dem edingungen der Wahrnehmung wiederhergestellt werden, wieder da sind. u kommt die Vielheit der perspektivischen Ansichten eines Dinges, aupt die *partielle* Gleichheit der angeblichen Empfindungskomplexe ver- lener Personen, die in derselben Umgebung stehen (schon *Dilthey* hat ieses Argument hingewiesen). Diese partielle Gleichheit bleibt unver- lich, wenn wir nicht eine identische Grundlage in einer realen Außenwelt men, die auf die verschiedenen Erkenntnissubjekte Reize ausübt und

dadurch ähnliche, aber entsprechend der verschiedenen Position der Subjek und ihrer verschiedenen subjektiven Verfassung doch teilweise verschieden Wahrnehmungen dieser vielen Subjekte auslöst.

Kaum lösbar erscheint vom bewußtseinsmonistischen Standpunkt auch d Zuordnungsproblem: was für einen Sinn hat es, einer bestimmten Wah nehmung einen bestimmten physiologischen Nervenprozeß, also z. B. d optischen Wahrnehmung einen Prozeß im Sehnerven bzw. -zentrum zuzuord nen? Wenn dieser Prozeß selbst nur in der Wahrnehmung des Physiolog existieren soll, in welcher Beziehung stehen dann diese beiden Wahrnehmun gen zueinander? Wenn ich mittels eines noch zu erfindenden Instrument etwa die Vorgänge in meinem Hörzentrum beobachten könnte, so hieße d daß ich eine visuelle Wahrnehmung von diesen Vorgängen hätte: wie verh sich diese zu den akustischen Wahrnehmungen, die nach der üblichen Ansic durch die Vorgänge im Hörzentrum bedingt sind?

Es besteht also die Tatsache, daß wir durch die Wissenschaft in der La sind, bestimmte physikalisch-physiologische Vorgänge – die uns selbst freili wieder nur durch irgendwelche Wahrnehmungen wenigstens indirekt z Kenntnis kommen – als *Bedingungen* für das Entstehen der Wahrnehmung zu erkennen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß diese physikalisch-phys logischen Vorgänge *nur* in der Wahrnehmung existieren sollten, daß also Abhängigkeit unserer Wahrnehmungen vom Inhalt anderer Wahrnehmung (nämlich von jenen Prozessen) einen angebbaren Sinn hätte, wenn nicht hint den Wahrnehmungen von jenen Prozessen eine reale Außenwelt stün Diese Unwahrscheinlichkeit steigert sich, wenn man bedenkt, daß die e scheidenden, irgend eine Wahrnehmung unmittelbar auslösenden Vorgän (z. B. im Hörzentrum) gar nicht direkt wahrgenommen, sondern nur a Grund bestimmter Wahrnehmungen erschlossen, also gar nicht phänome gegeben sind, und daß wir doch behaupten können, unsere Wahrnehmung würden nur dann auftreten, wenn jene Prozesse vor sich gehen, während in dem Augenblick nicht mehr auftreten können, in dem z. B. das betreffen Zentrum gestört ist.

Endlich muß gesagt werden, daß der Bewußtseinsmonismus nur da wirklich konsequent ist, wenn er zum Solipsismus wird; denn auch Nebenmenschen sind uns weder in ihrer Körperlichkeit noch in ihrer seelisch Beschaffenheit unmittelbar zugänglich, sie existieren für mich in keiner and ren Weise wie beliebige Dinge. Wenn von diesen zu gelten hat, daß unabhängig vom Bewußtsein nicht existieren, so liegt nicht der gering Grund vor, für die Mitmenschen eine Ausnahme zu machen.

Der Standpunkt: wir können aus unserer Haut nicht heraus, wir könn nie etwas anderes wahrnehmen als was uns eben bewußt ist, ist niem

: zu widerlegen; – das ist geradezu ein tautologischer Satz. Trotzdem e solipsistische These eine Ungeheuerlichkeit: nicht nur aus emotionalen den, weil dadurch alle Gemütsbeziehungen zu unseren Mitmenschen, e und Haß, Altruismus und Aufopferung, zu etwas völlig Sinnlosem wer- sondern auch rein theoretisch gesehen. Hieße sie doch, daß alle die st komplizierten seelischen Vorgänge, die wir von anderen Personen n die Sprache, durch die Auslegung ihrer Gebärden, ihres Mienenspiels, n schriftliche Mitteilungen usw. kennen, nichts als Gaukelei darstellen len und nur ein betrügerisches Spiel unserer Phantasie wären. Man te an den cartesianischen Betrüger-Gott denken, wenn damit nicht bereits olipsistische These wieder aufgegeben wäre.

## 2. Der Spiritualismus

it diesem Namen wollen wir die metaphysische Theorie bezeichnen, die bewußtseinsmäßig Gegebenen ein transzendent Seiendes gegenüberstellt, s aber ebenfalls als psychisch oder wenigstens psychoid deutet und auch r den Wahrnehmungen räumlicher Dinge Spirituelles annimmt.

e Annahme psychischer oder psychoider Wesenheiten ist an sich durch- zu bejahen; abzulehnen aber ist die Zurückführung auch der den Sinnes- nehmungen entsprechenden materiellen Dinge auf Seelenartiges. Es natürlich sehr bequem – vor allem im Hinblick auf die Schwierigkeiten körperlich-seelischen Wechselwirkung –, wenn man in der Außenwelt nur e Art von Realitäten anzunehmen brauchte und damit den Dualismus Körperlichem und Geistigem zum Verschwinden bringen könnte. Die er- baren Tatsachen geben uns aber kein Recht dazu.

enn wir nämlich überhaupt die Meinung vertreten, daß wir aus unseren nehmungen auf affizierende Außendinge schließen dürfen und diese wie *Kant* im agnostizistischen Dunkel der Unerkennbarkeit lassen, dann en wir nur den Weg wählen, daß wir die an den Wahrnehmungsdingen rscheidbaren Qualitäten und Merkmale für Symbole ebensovieler Quali- n der Dinge an sich nehmen; d. h. daß wir ein Korrespondenzverhältnis chen den Wahrnehmungsdingen und den Dingen an sich wenigstens thetisch postulieren, wobei jeder variablen Größe innerhalb der Wahr- nungswelt eine solche innerhalb der angenommenen Welt von Dingen ch entspräche. Es bedarf aber keiner längeren Erörterung, um zu zeigen, eine derartige Korrelation zwischen Physischem und Psychischem nicht eht. Schon die räumlichen Dimensionen des Physischen entbehren jeder prechung innerhalb des Psychischen; überhaupt sind beide Gebiete in n solchen Grade als heterogen zu bezeichnen, daß es unmöglich ist, chen beiden ein Zeichenverhältnis bestehen zu lassen.

Zum gleichen Ergebnis gelangt man, wenn man bedenkt, daß ja die Phy nach der üblichen Auffassung nichts anderes als den Versuch darstellt, a Grund der an den Wahrnehmungsdingen gemachten Beobachtungen die B schaffenheit einer angenommenen realen Außenwelt, die diesen Wahrne mungsdingen zugrunde liegt, wenigstens in symbolhafter Weise zu kennzeich nen; denn das Bild, das die Physik besonders in ihrer heutigen Verfassu zeichnet, weist auf alles andere als auf eine psychoide Wirklichkeit. Wollte m einwenden, dieses physikalische Bild sei ja gänzlich abstrakt und unvollstä dig, ja, vielleicht sogar fiktiv, lasse daher immer noch den nötigen Raum f eine dahinter stehende psychoide Realität, so wäre dem entgegenzuhalte daß dann zwischen den physikalischen Symbolen und der dahinter angeno menen psychoiden Wirklichkeit doch wieder ein solches Korrespondenzverhä nis angebbar sein müßte, wenn wir irgend einen Grund haben sollten, gera an eine psychoide Wirklichkeit hinter den physikalischen Symbolen zu de ken. Es ist aber kaum möglich, ein solches Korrespondenzverhältnis plausib zu machen. Im Gegenteil: weil wir bei den Sinneswahrnehmungen, also be phänomenalen Bestand nicht stehen bleiben, sondern uns veranlaßt sehe dahinter eine physikalische Realität zu konstruieren, können wir nicht u gekehrt wieder Bewußtseinsartiges (oder doch wenigstens dem Analoges) zu metaphysischen Kern des Physikalischen machen wollen. Der Weg zu der d Sinneswahrnehmungen korrespondierenden Realität führt vom Bewußtsein mäßigen ab, nicht zu ihm oder zu einem Analogon von ihm hin.

Der Intuitionist freilich wird sagen, alle diese Erwägungen hätten für i keine Geltung; sie seien kraftlos, gingen auf Krücken – er wisse es besser, unmittelbarer Schau gelange er zur Überzeugung, daß das Wesen des Me physischen dem seines eigenen Seelenlebens gleich oder doch ähnlich s Aber sosehr wir den Intuitionisten um die nachtwandlerische Sicherheit b neiden mögen, mit der er ohne Mühe zu seinen Erkenntnissen gelangt, müssen wir doch sagen, daß diese Sicherheit höchstens subjektiven Charak besitzt und jeder Garantie entbehrt. Ihr hoher Überzeugungsgrad ist ke Beweis für ihre Richtigkeit. Worin soll sich die intuitive Erkenntnis vo psychischen Wesenskern der Außendinge von animistischer Allbeseelu unterscheiden, oder auch von der ästhetischen Einfühlung in die Stimmu einer Landschaft (die doch jedermann bei einigem Nachdenken als nicht o jektiv in der Landschaft liegend, sondern subjektiv in sie hineinprojiziert kennen wird)? Mit welchem Recht glaubt man sagen zu können, daß diesem Falle eben doch mehr als ein bloßes Hineinprojizieren subjektiv Seelenzustände vorliege? Es fehlt hierzu jeglicher Beweis.

Es bleibt also bei unserem früheren Ergebnis: der Spiritualismus als mo stische Hypothese ist unhaltbar.

### 3. Der kritizistische Idealismus

e Lehre *Kants* steht gewissermaßen zwischen dem bewußtseinsmonisti- und dem spiritualistischen Idealismus. Im Gegensatz zu ersterem er- t sie das Ding an sich an; ob dies im Rahmen der kantischen Lehre mit t geschieht, steht hier nicht zur Erörterung; uns hat hier die Feststellung enügen, daß Kant tatsächlich das Ding an sich nie aufgegeben hat und auch kaum je im Sinne eines fiktiven Grenzbegriffes, sondern als Realität ıtet wissen wollte, deren Realitätsgrad sogar über dem der „Erscheinung" eren sollte. Im Gegensatz zum Spiritualismus erklärt aber Kant eine re Wesensbestimmung des Dinges an sich für unmöglich.

liegt sonach bei Kant ein Dualismus zweier Welten mit verschiedenem tätsgrad vor; einer vollrealen Welt der Dinge an sich, die unserem Er- en aber nicht zugänglich und daher ihrem Wesen nach unbestimmbar ist, einer Welt der Erscheinungen mit geringerem Realitätsgrad und existen- r Abhängigkeit sowohl von den Dingen an sich, die ja in ihr „erscheinen", ıch vom erkennenden Subjekt, die uns aber allein zugänglich ist.

ese Abart des Idealismus verfällt in den entgegengesetzten Fehler wie piritualismus: statt zu viel und zu voreilig zu bestimmen (nämlich Quali- des Dinges an sich abzuleiten, die abzuleiten wir kein Recht haben), nmt er zu wenig, bezweifelt, überhaupt etwas über das Ding an sich gen zu können. Neben anderen hat *Külpe* diesen Einwand näher for- ert, indem er zeigte, daß die Apriorität der Anschauungs- und Denk- en, die Kant annehmen zu müssen glaubte, keineswegs auch schon ihre ektivität bedeuten müßte, da es sich dabei nur um eine Apriorität der ıng, nicht aber des Ursprungs zu handeln braucht. Aber selbst wenn orität mit Subjektivität zusammenfiele, wäre der Schluß auf die Unmög- eit einer Erkenntnis der Dinge an sich unzulässig. Es könnten ja trotz- jene Anschauungsformen und Kategorien *außer* für das Subjekt auch für netaphysischen Realitäten gelten. Der Schluß von der Subjektivität auf *loße* Subjektivität ist ungerechtfertigt. Daraus, daß Raum und Zeit, Sub- und Kausalität Formen unseres Anschauens und Denkens sein sollen, nicht, daß sie nichts weiter, daß sie nicht wenigstens teilweise auch tive Bestimmungen sein oder solchen doch korrespondieren könnten. ı Kant diese Folgerung zieht, so muß er den Beweis dafür gerade von m Standpunkt aus schuldig bleiben. Wie die Dinge an sich sind, will er ht bestimmen, also kann er auch nicht behaupten, daß sie den Erkennt- rmen *nicht* gemäß sind. Er wendet sich gegen die Annahme einer ıng oder Korrespondenz von Erkenntnisformen und Seinsverhältnissen Dinge an sich mit der Begründung, daß damit eine unwahrscheinliche

und willkürliche Präformation postuliert würde. Aber wenn er eine solch Hypothese willkürlich nennt, so setzt er bereits voraus, daß unsere Erkenn nisformen in keiner Weise von außen her bestimmt werden; eben diese Vo aussetzung ist jedoch selbst willkürlich. Wir müssen sogar den Einwar gegen Kant selbst kehren und das Problem aufwerfen, welch unbegreifliche Zufall wir es eigentlich zu danken haben, daß wir trotz der behauptete reinen Subjektivität von Raum und Zeit an die Wahrnehmung *bestimmt* Räume und Zeiten gebunden sind; wie kommt es, daß wir die Sonne a einem bestimmten Orte am Himmel sehen, daß wir den Bäumen, Häuser Nebenmenschen Gestalten beilegen, die immer wieder als die gleichen vo uns erkannt werden und sich unserem Bewußtsein mit rücksichtsloser Energ aufdrängen? Vom Standpunkt der reinen Subjektivität aller räumlichen B stimmungen aus läßt sich dies nicht begreifen.

Soviel zur Leugnung jeder Möglichkeit, das Wesen der Dinge an sich au nur indirekt zu bestimmen. Wir müssen aber auch an Kants Einstellung z phänomenalen Welt Kritik üben. Er versieht, wie bemerkt, die Welt d „bloßen Erscheinung“ mit einem Realitätsindex minderen Grades. Wir hab aber gar keinen Grund, an der absoluten Realität des unmittelbar Gegeben zu zweifeln. Dadurch, daß Kant auch die Zeit zu einer apriorischen A schauungsform macht, deren Inhalt bloß Erscheinung sein kann, und daß d Zeit als die Anschauungsform der inneren Wahrnehmung bestimmt wird, we den auch die Vorgänge unseres eigenen Seelenlebens zu bloßen Phänomene also nicht nur die materiellen Wahrnehmungsinhalte werden zu Realitäte minderen Grades entwertet, sondern auch sämtliche Bewußtseinserscheinung unseres inneren Erlebens. Das ist unhaltbar; gerade die Grundlage unser Realitätsbegriffes wird damit unterhöhlt.

Außerdem ist die Vorstellung verschiedener Realitäts*grade* abzulehne Real ist gleichbedeutend mit wirklich existierend; so wie es nur eine Art v Sein gibt, so gibt es auch nur eine Art von Realität. Entweder Sein od Nichtsein, entweder real oder nichts!

Der Kritizismus *Kants* kennt aber noch eine dritte, die physikalische We Sie nimmt bei ihm eine recht unklare Zwitterstellung ein. Sie ist nicht eige lich phänomenal gegeben, aber doch dem Phänomenalen zugehörig, ja, vo wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus gesehen erst die eigentliche „E fahrung“ im kantischen Sinne des Wortes, die objektivierte phänomena Welt, da erst in ihr von strengen Gesetzen die Rede sein kann. In dies Hinsicht müßte sie dem Range und Realitätswerte nach, so möchte m meinen, über der „bloßen Erscheinung“ stehen. Andererseits ist sie aber do offensichtlich im Rahmen des kritizistischen Systems nur etwas Erdacht das zwar aus der phänomenalen Welt erst wissenschaftlich Faßbares, d.

gesetzmäßigen Beziehungen Ausgerichtetes macht, aber als bloße Ge-
enkonstruktion doch wieder nicht realer sein kann als die immerhin un-
elbar gegebene Welt der Bewußtseinsphänomene.

ist das Weltbild des kritizistischen Idealismus auf der ganzen Linie frag-
lig. Die einzige Vollrealität, die er anerkennt, hält er ohne hinreichende
ründung für völlig unbestimmbar; der unmittelbar gegebenen phänome-
n Welt spricht er ungerechtfertigter Weise die volle Realität ab, und bei
zwischengeschalteten physikalischen Welt verwickelt er sich in offen-
lige Widersprüche, was ihre Einstufung auf der Realitätsskala anbetrifft.
Annahme einer Stufenreihe der Realitäten ist zudem überhaupt zurück-
eisen.

### 4. Der Idealismus des Absoluten

ie Tragik in der Erkenntnistheorie *Kants* ließ zwei Lösungen zu: die eine
and darin, das Ding an sich zu streichen und sich mit den Phänomenen
begnügen; der andere Ausweg aber konnte der sein, den Agnostizismus
ichtlich des Dinges an sich zu beseitigen und doch wieder zu einer inhalt-
en Bestimmung des Dinges an sich zu kommen, die nun allerdings nach
Kritik Kants nicht mehr in der Ebene des Spiritualismus liegen konnte,
dern zur Postulierung eines „Absoluten" wurde, wie wir dies bei den
kantischen Idealisten finden.

ragen wir nun nach den möglichen Wurzeln des Begriffes des Absoluten,
iegen diese entweder in einer Theologie, die vom Begriffe des höchsten
sens alle näheren Bestimmungen nach dem Gesichtspunkt determinatio est
atio fernhalten will, oder in einer Metaphysik der Logik, die den bestim-
gsleersten Begriff mit dem größtmöglichen Realitätswert ausstattet (was
gens nur eine säkularisierte Form jener theologischen Erwägung ist und
Zeitalter scholastischer Theologie mit ihr leicht zusammenfließt), oder end-
im kantischen Begriff der Ideen als der auf das Unbedingte gerichteten
nunftprinzipien. Während *Kant* neben diesem Begriff eine Verbotstafel
tellt, die jeden Versuch, in den Ideen mehr als bloß heuristische Prin-
en zu sehen und mit ihnen eine wirkliche Erkenntnis des Unbedingten zu
ichen, als unzulässig verurteilt, haben seine Nachfolger diese Verbots-
l nicht mehr beachtet, sondern das Unbedingte zu erschließen getrachtet.
begnügten sich nicht damit, überhaupt hinter das Phänomen zu gehen,
dern sie verlangten danach, das Noumenon in der höchsten Potenz, als
olutum, als losgelöst von allen Bedingungen, zu ergründen.

ugrunde liegt die Vorstellung, das durch Bestimmungen nicht Eingeengte
auf eine bestimmte Seinsweise Beschränkte müsse das Allerrealste sein.

Also auch hier die Vorstellung von Realitätsgraden, die wir schon vorhi zurückgewiesen haben. Es ist aber besonders paradox, gerade dort die höchst Realität zu suchen, wo die Zahl der Bestimmungsstücke am geringsten is ja, womöglich Null wird. Wir stehen auf dem umgekehrten Standpunkt: wa real ist, muß konkret existieren, muß bis ins letzte determiniert sein, mu soviele Bestimmungsstücke als nur möglich aufweisen, um individualiter ex stieren zu können; sowie wir aber Bestimmungen fortlassen, von ihnen ab strahieren, entfernen wir uns von der Realität, bleibt eben nur *mehr* ei abstrakter Begriff übrig, der wohl gedacht werden kann, aber dem nicht Existierendes mehr entspricht. Je abstrakter, bestimmungsleerer ein Begrif ist, desto mehr entfernt er sich von der Realität; damit soll nicht wieder d Vorstellung von Realitätsgraden eingeführt werden, denn real ist eben nu das Konkrete, und alles Abstrakte existiert überhaupt nicht und ist nicht rea es soll nur gesagt werden, daß wir im logischen Verfahren der Begriffs bestimmung einen viel weiteren Weg zur konkreten Realität haben, wenn w vom abstraktesten, bestimmungsleersten Begriff ausgehen, als wenn wir vo einem schon vollständiger determinierten Begriff aus versuchen, uns der Reali tät zu nähern.

Soviel im allgemeinen über diesen Typus des Idealismus. Wir wollen nu noch kurz auf die einzelnen *Nachkantianer* eingehen.

Soweit die Philosophie *Fichtes* aus der Kritik am kantischen Ding an sic hervorgeht, ist sie im Recht, solange man im Rahmen des kantischen Systems bleibt; aber wir haben schon gesehen, daß die ausschließliche Subjektivit der Kategorien nicht bewiesen werden kann.

Fichtes Versuch, mit dem Ich an sich allein auszukommen und aus ihm da „Nicht-ich" dialektisch abzuleiten, zeigt deutlich genug, wie verzweifelt da Beginnen sein muß, aus einem einzigen Urprinzip heraus zu den uns u mittelbar vorliegenden Objekten vorzustoßen. Das Nicht-ich soll durch di Selbstbeschränkung des Ich entstehen; aber damit das Ich, dessen Wese in der Tätigkeit besteht, sich selbst begrenzt, bedarf es eines aus dem Ic selbst hervorgehenden, geheimnisvollen „Anstoßes", der eben darin besteh daß die hinausstrebende Tätigkeit des Ich umgebogen und in sich selb reflektiert wird. Die Gegenstände werden so durch bewußtlose Selbstbeschrän kung des Ich erzeugt; dabei muß aber Fichte darauf verzichten, die besonde ren, gerade gegebenen Qualitäten des Wahrnehmungsinhaltes aus seinen Vo aussetzungen heraus abzuleiten. Es erweist sich damit klar, wie undurchführ bar bei Zugrundelegung eines einzigen, möglichst bestimmungsleeren Prinzip die Deduktion der realen Gegenstände wird.

Ebenso anfechtbar ist der *Zugang*, den Fichte in seiner Wissenschaftsleh

Absoluten sucht. Er gelangt vom Satze der Identität A = A, der nicht die
tenz von A in sich begreife, sondern nur ein Wenn-so bedeute, zur
ung des Ich, da dieser Wenn-so-Zusammenhang nur in und durch ein
lendes Ich gesetzt werden kann. Hieran ist richtig, daß der Satz A = A
Sinn hat als Urteil, daß er, um realisiert zu werden, ein urteilendes Ich
ussetzt, daß seine Geltung nur jeweils für ein denkendes Ich und nicht
hängig davon (wie der Geltungsidealismus meint) zurecht besteht. Das
aber nur, daß dieser Satz, *wenn* er gedacht wird, von einem Ich gedacht
len muß; keineswegs aber, daß ein solches Ich jederzeit existieren muß,
es steht ja auch nicht geschrieben, daß dieser Satz jederzeit gedacht
Es liegt im Wesen jedes beliebigen Urteils, daß es nicht freischwebend
hen kann, sondern nur im Rahmen der Denkoperationen eines erkennen-
Subjektes; es genügt aber nicht, sich ein solches Urteil bloß *vorzustellen*
daraus schon die Existenz eines urteilenden Ich abzuleiten.

hon gar nicht führt uns aber der Satz A = A auf ein hinter dem empiri-
Ich stehendes „reines", absolutes Ich. Im Gegenteil, *wenn* er realisiert
lann ist er es eben als Urteil eines ganz bestimmten Erkenntnissubjektes
nicht eines reinen Ich, das als Absolutum dahinter stünde. Gewiß, die
ndere Wesensart des betreffenden Subjektes ist für die Realisierung von
natürlich nicht vorausgesetzt, sondern nur überhaupt die Tatsache, daß
rteilendes Ich da ist; man kann also von der bestimmten Wesensart des
iduums abstrahieren, ja man muß es sogar, wenn man die logische Vor-
tzung für die Realisierung von A = A angeben will. Diese Abstraktion
aber nicht dazu verleiten, nun auch die Individualität selbst zu streichen
einen Träger des reinen Ichcharakters einzuführen, der das A = A er-
ichen soll. Nein, es bedarf immer eines ganz bestimmten, individuellen
ktes, nur daß für das Denken des A = A die besondere Beschaffenheit
s Subjektes nicht von Belang ist.

*hellings* Absolutes ist gegenüber dem *Fichtes* aus dem Bereich des Sub-
ven in die Indifferenz von subjektiv und objektiv verschoben, teilt aber
ibrigen mit jenem den Fehler, jede Differenzierung von sich auszu-
ßen, wodurch die Ableitung der konkreten Mannigfaltigkeit aus diesem
inzip auf unüberbrückbare Schwierigkeiten stößt.

es erkannt zu haben, ist *Hegels* Verdienst; es muß durchaus rühmend
rgehoben werden, daß Hegel den Versuch unternahm, das Absolute in enge
hrung mit dem Konkreten zu bringen und durch seine immanente Ent-
ung so variabel zu gestalten, daß es die Prinzipien für alle möglichen
nen des Wirklichen zur Verfügung stellen konnte. Es ist bei Hegel nicht
der leerste Begriff, vielmehr ein ganzes System von Begriffen bis zum
ssendsten und reichsten, dem Selbstbewußtsein der Vernunft.

Indem aber das Absolute wenigstens nach der üblichen, in diesem Punk kaum überzeugend widerlegten Hegeldeutung mit einem System von Begrif fen gleichgesetzt wird, die sich in eigentümlicher Weise auseinander ent wickeln, geschieht eine Hypostasierung, die im Grunde hinter die richtig Erkenntnis *Fichtes,* daß Denkinhalte nur für ein Ich existieren, zurückgleite Der „Geist" wird, als etwas vom Subjekt durchaus Abgehobenes, zu ein realen Substanz gemacht, die Ideen bilden ein zeitloses Reich (denn ih Entwicklung ist nur im logisch-dialektischen Sinne zu verstehen), sie sin unabhängig von denkenden Subjekten und stehen ihnen objektiv gegenübe Diese Hypostasierung aber können wir heute nicht mehr mitmachen. Ide sind nur als Denkinhalte konkreter Subjekte möglich, es gibt keinen obje tiven Geist, der nicht von solchen Subjekten getragen wäre.

Wir müssen es *Nicolai Hartmann* hoch anrechnen, daß er trotz seiner Me nung, das geistige Leben rage weit über die Schicht der psychischen Phäno mene hinaus und bilde eine Seinsschicht eigener und höherer Art, doch n aller Schärfe betont, daß der objektive Geist nicht wie bei *Hegel* hinter d Individuen, sondern durchaus in ihnen ist, daß der Geist nicht in der Lu schwebe, nur als vom seelischen Sein getragener möglich sei, kein selbstä diges, substanzielles, sondern nur ein „aufruhendes" Sein habe, das au keinen personellen Charakter mit eigenem Bewußtsein besitze.

Andererseits wehrt sich Hartmann sehr entschieden gegen jegliche „psych logistische" Ableitung des objektiven Geistes aus den ihn tragenden psych schen Wesenheiten und begnügt sich nicht einmal damit, das Verhältn zwischen Geist und Seele als ein solches der „Überformung" zu bezeichne wie es das zwischen Organischem und Anorganischem sei; vielmehr handle sich um eine „Überbauung" des Seelischen durch das Geistige, womit au gedrückt werden soll, daß das Geistige vom Seelischen toto genere verschiede sei. Als radikaler Unterschied wird vor allem festgestellt, daß geistige Inhal von der Person ablösbar seien: „den Gedanken aber, den einer hat, kann ma als denselben denken, wenn man ihn erfaßt; es ist zwar ein zweiter Denkal Akt eines andern Bewußtseins, aber es ist derselbe Gedanke" (Das Proble des geistigen Seins, S. 61).

Damit wird aber die Gesamtsituation unklar, ja, widerspruchsvoll: der o jektive Geist nicht Substanz, nicht Person, ohne eigenes Bewußtsein, nur a dem Seelischen aufruhend denkbar – und doch von der Person ablösbar u vom Seelischen völlig verschieden! Wenn man nicht Hartmanns Vorliebe f das Bestehenlassen von Aporien in Rechnung setzen könnte, bekäme man d Eindruck einer unfertigen Analyse.

Wir brauchen aber bei diesem unbefriedigenden Resultat nicht stehen bleiben, da die Begründung, die Hartmann für die Ablösbarkeit des objektiv

tes vom Seelischen gibt, keineswegs ausreicht. Sie ist im Grunde doch er ein Rückfall in die Hypostasierung der Denkinhalte, die durch die wendung vom „aufruhenden" Geiste schon überwunden schien. In Wirkeit sind die Denkinhalte, eben weil sie immer an einen subjektiven Denkgebunden und ohne ihn gar nicht möglich sind, *nicht* ablösbar; der Schein Ablösbarkeit wird nur dadurch erzeugt, daß *spezifisch dieselben* Denkte von vielen Personen gedacht werden können. Es ist also nicht nume- derselbe Gedanke, der von Person zu Person wandert, sondern nur fisch derselbe findet sich bei mehreren Personen; es geht aber nicht an, dieser spezifischen Identität der Gedanken vieler Subjekte die numerische tität eines geistigen Denkinhaltes zu machen, der dann eben wegen r numerischen Identität von den psychischen Zuständen der denkenden ekte radikal abgehoben wäre.

chtig bleibt trotzdem, daß der objektive Geist als Gemeingeist ein Eigen-, eine selbständige Struktur und Sondergesetzlichkeit besitzt, die über ndividualpsychologischen Gesetzmäßigkeiten der ihn tragenden Einzelkte hinausragt und auch sozialpsychologisch nicht ohne weiteres ableitbar la diese Struktur auch von der Seite des Gegenstandes geistiger Betäti- her bestimmt wird. Das beweist aber nicht das Vorhandensein einer n, übergeordneten Seinsschicht, sondern nur die Aufprägung einer eigenichen, übergreifenden Ganzheitsstruktur. Auf dieses Gestaltphänomen ist objektive Geist zu reduzieren. Näheres Eingehen auf diese Probleme ist nicht möglich; eine spätere Arbeit soll ihnen gewidmet sein.

*egels* Philosophie des Absoluten war (da er die *Idee* als das Absolute iert) gleichzeitig eine (dynamisch-dialektische) Sonderform der Ideenlehre, deren Ahnherr gemeinhin *Plato* angesehen wird. Wir wenden uns nun r Form des Idealismus zu.

## 5. Die Ideenlehre (ältere Form)

der klassischen Deutung besteht der Sinn der *Plato*nischen Ideenlehre, die Begriffe zu hypostasieren und zu ewigen, transzendenten Realitäten machen, denen ein weit höherer Realitätsgrad zukommt als den Sinnenen. Die Platonische Ideenlehre hat freilich in jüngster Zeit manche Umung erfahren *(Natorp, Stenzel, Hildebrandt, Heyse).* Gemeinsam ist diesen eutungsversuchen die Absicht, die Platonischen Ideen des Charakters der eitigkeit zu entkleiden, sie in engen Kontakt mit der realen Wirklichkeit ringen, den Chorismos auf diese Weise zu mildern und dadurch das lem der Methexis einer unmittelbaren Lösung zuzuführen.

Bei *Aristoteles* hört die Idee zweifellos auf, in irgend einem Sinne selbstän dig zu sein, wird mit dem Wahrnehmungsding als dessen „Form“ ver schmolzen.

Das Mittelalter aber brachte – zunächst unter neuplatonischen Einflüssen – die Vorstellung vom höheren Realitätsgrad der Universalbegriffe gegenüber den Sinnendingen. Es kommt zur Lehre von den universalia ante rem, a selbständigen Substanzen, die den darunter zu subsumierenden Individuen zugrundeliegen.

Dieser Universalienrealismus ist nach heutigem Sprachgebrauch unbeding als Idealismus zu bezeichnen, weil er den Ideen im Sinne der Universalien höhere Realität als den Sinnendingen zubilligt.

Demgegenüber müssen wir wieder daran festhalten, daß die Vorstellung von Realitäts*graden* durchaus abwegig ist. Die Realität ist nicht graduell ab stufbar, etwas kann nur entweder real oder gar nicht sein. Und weiter mu noch einmal daran erinnert werden, wie verkehrt es ist, einem Universale d höhere Realität zuzusprechen als einem konkreten Wahrnehmungsding. Ve hält es sich doch gerade umgekehrt so, daß das Konkrete die einzige Realitä darstellt und das abstrakte Universale wirklichkeitsfremd ist. Drittens ist da Universale ein reines Gedankending, existiert nur als Gedachtes und nich freischwebend als „Vorstellung an sich“. Was man die „Ewigkeit“ der Begriff zu nennen pflegt, hat nur potentielle Bedeutung, besagt nichts anderes a eine immer gegebene Vorstellungs*möglichkeit*.

Wir teilen damit nicht den nominalistischen Standpunkt, für den das Uni versale ein bloßer Name ist. *Gedacht* kann es sicher werden; etwas andere aber ist die Frage, ob es auch existenzfähig ist – diese Frage verneinen wi In dieser Unterscheidung liegt kein Widerspruch: wir können auch Nicht existierendes denken; es ist durchaus möglich, Abstrakta, also Unvollstän diges, nicht restlos Bestimmtes vorzustellen, obwohl derart Unvollständige nicht existieren könnte. Der Vorstellungsakt muß sich nicht auf Existenz fähiges richten; der Inhalt einer Vorstellung ist ja nichts Selbständiges; wa hier existiert, ist eben der Vorstellungsakt, der einen bestimmten Inhalt inten diert. Der Vorstellungsinhalt – im Gegensatz zum Inhalt einer Wahrneh mung – ist also schon seinem psychologischen Wesen nach etwas Unselbstän diges, kann daher auch nach der objektiven Seite hin Unselbständiges meinen

In diesem Punkte schießt der späte *Fr. Brentano* über das Ziel hinaus wenn er nicht nur die Existenz, sondern auch die Denkbarkeit der enti rationis in Zweifel setzt.

In Kürze sei noch des Versuches von *Kurt Hildebrandt* gedacht, die Plato nischen Ideen nicht als Begriffe, sondern als durch Wesensschau zugänglich also anschauliche Urformen zu deuten. Ohne auf die Frage der interpretato

en Richtigkeit dieses Deutungsversuches einzugehen, begnügen wir uns mit der Feststellung, daß uns die Realität eines anschauungsmäßigen ldes, das von den Einzeldingen getrennt wäre, ebenso anfechtbar er-int wie die eines Universale. Zwar fällt der Vorwurf der Blaßheit und dichkeitsfremdheit fort, aber dafür ist es eine überflüssige Verdoppelung, er den einzelnen Wahrnehmungsdingen noch je ein Urbild anzunehmen, einander verwandten Dingen zuzuordnen wäre; einer derartigen Vor-ung können wir nur symbolische Bedeutung zuerkennen. Der Glaube an Realitätswert des angeblich intuitiv erschauten Urbildes ist in keiner se zu begründen; auch wenn wir den hohen Funktionswert des *Goethe*-n „Urphänomens" zugeben, werden wir doch nicht umhin können zu n, daß diesem Funktionswert kein realer Hintergrund entspricht.

### 6. Die Ideenlehre (neuere Form)

on *B. Bolzano* ab erscheinen die Ideen mit abgeschwächter Realität, sie tieren nicht, sondern „bestehen" bloß, sie haben kein reales, nur irreales . Freilich wird dieses irreale Sein mehr oder weniger gefühlsmäßig ner noch als etwas Vornehmeres, Höheres angesehen als das gewöhnliche der realen Dinge; ist es doch gegenüber deren Vergänglichkeit mit Ewig-swerten ausgestattet.

eutlicher noch als Bolzano lehrt *Fr. Brentano* in seinem *Frühstadium* das handensein nichtrealer Gegenstände, die bloß als entia rationis und den- auch außerhalb des menschlichen Geistes zu denken sind, wie z. B. Mög-keit, Unmöglichkeit, Notwendigkeit, Nichtsein eines Gegenstandes. Wäh- er selbst später diese Annahme völlig fallen ließ und heftig bekämpfte, de sie von einer Reihe von Forschern, die an den frühen Brentano an-pften, fortgeführt, so von *A. Meinong* und *E. Husserl*.

der Lehre, die Ideen seien etwas Irreales, steckt der richtige Kern, daß icht angeht, die Begriffe zu einer zweiten Form von Realität neben den endingen zu machen, ja womöglich ihnen eine höhere Realität beizu-sen. Der moderne Vertreter der Ideenlehre wird also die Kritik, die wir ler älteren Form geübt haben, zum Teil mitmachen können. Da er aber das Vorhandensein der Ideen nicht wegleugnen zu können glaubt, mt er eben zu der merkwürdigen Vorstellung von irrealen Wesenheiten, entweder auch „Sein" besitzen sollen, was zur Spaltung des Seins in rere Seinsarten führt, oder die anstelle des Seins bloß „Bestand" haben. Vie wir über das Vorhandensein der Ideen grundsätzlich denken, haben schon oben vorweggenommen: wir glauben, daß sie nur als Gedanken-e möglich sind, halten also die Meinung von einem „objektiven" Vor-

handensein der Ideen außerhalb des menschlichen Geistes für überflüssig un verfehlt. Damit entfällt im Grunde schon jegliche Voraussetzung für die An- nahme nichtrealer Wesenheiten.

Unabhängig davon müssen wir aber auch diese Vorstellung des Nichtreale mit aller Schärfe zurückweisen. So wie es keine verschiedenen Arten un Grade der Realität geben kann, ist auch die Vorstellung von verschiedener Arten des Seins selber einer der seltsamsten Irrtümer, in die sich der mensch liche Geist verrennen konnte. Es gibt nur Sein oder Nichtsein, nicht aber ve schiedene Formen, die das Sein als solches annehmen könnte. Das Seiend kann inhaltlich sehr verschieden sein, also die verschiedenartigsten Beschaf fenheiten, Qualitäten, Soseins-Gestaltungen ausweisen – aber sein Sein i immer gleich. *Fr. Brentano* hat wohl richtig gesehen, wenn er den Sein begriff als „reflex" auf die bejahenden Seinsurteile definierte: seiend ist da jenige, worauf sich ein berechtigtes affirmatives Existentialurteil bezieht (ode beziehen kann). Daraus aber ergibt sich ganz klar die Ungeschiedenheit d Seinsbegriffes. Seiend und real fällt nach unserem Dafürhalten zusammen es ist wohl nur auf irgend eine falsche Analogiebildung zurückzuführen, wenn man neben die vollsaftige Art des realen Existierens die verblaßte des i realen setzt. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß die Sprache, die z zahllosen Abkürzungen anstelle umständlicher Umschreibungen genötigt i und damit das Vehikel zahlreicher Begriffe wird, denen in Wirklichkeit nich entspricht, an der Entstehung dieser Vorstellung von nichtrealen Wesenheite die Hauptschuld trägt. Aber es ist hoch an der Zeit, sich von dieser Bevo mundung freizumachen.

Nur eine weitere Form des Verblassens ist der Versuch, die irreale „Ex stenz" ebenfalls noch zu streichen und durch „Bestand" zu ersetzen. Auc hierin steckt ein richtiger Kern, nämlich eben das Eingeständnis, daß re und existierend zusammenfällt, daß das Irreale kein Existenzrecht besitz Da man aber doch wieder nicht glaubt, ohne das Irreale als etwas irgendw Objektives auszukommen, zieht man sich in eine weitere Aufnahmepositio zurück und meint naiver Weise, wenn man das Wort Existenz durch da neutraler klingende Bestand ersetzt, allen Einwänden zu entgehen und ein Provinz gefunden zu haben, in der das Irreale auf der Flucht vor den krit schen Gedankengängen zur Ruhe kommen kann. Aber wir können uns auc dabei nicht beruhigen. „Bestand" ist nichts als ein Verlegenheitsausdruc wenn er nicht soviel wie Sein oder Existenz bedeuten soll, so kann ihm übe haupt kein verstehbarer Sinn unterlegt werden. Im Grunde würde es sich nu wieder um eine andere Form der Existenz handeln, die sich verschämte Weise durch einen andern Namen tarnt, gegen die aber dieselben Einwänd gelten.

## 7. Der Idealismus der Geltung

dieser Form des Idealismus finden wir eine weitere Abschwächung der
lität, ein noch stärkeres Betonen der Irrealität. Sie liegt im Keim schon
B. *Bolzano* vor, wenn er neben den „Vorstellungen an sich" auch „Sätze
sich" kennt, deren Geltung davon abhängig ist, ob sie von jemandem
cht werden. Dann war es vor allem *Lotze,* der diese überzeitliche Gel-
unabhängig von allen Denkakten unterstrich: ein Sachverhalt, der wahr
ist zu allen Zeiten wahr, gilt also zeitlos und auch dann, wenn niemand
denkt. Die Lehre vom reinen Gelten der Wahrheit wird auch von
*usserl* fortgeführt; besonders klar und konsequent hat aber die *südwest-*
*sche* Schule die These des reinen Geltens vertreten. Dieses Gelten trifft
*H. Rickert* nicht nur für die Wahrheit zu, sondern für alle Werte: sie
ren in die Sphäre des Sollens, haben kein wie immer geartetes Sein, auch
irreales wie die Universalien oder mathematischen Gegenstände. Sie
überhaupt nicht, sie gelten.

ber auch diese Wendung ist nichts als ein Tarnungsversuch, für den das-
e gilt, was eben für das „Bestehen" anstelle des Seins gesagt wurde.
iegt nur der Unterschied vor, daß sich der Begriff Geltung nicht auf
n, sondern auf Urteile und Wahrheiten bezieht.

or allem ist schon oft hervorgehoben worden, daß die Einführung einer
nen Geltungssphäre neben der Sphäre des Seins, die ein Reich für sich,
hängig auch von den das „Geltende" denkenden Individuen bilden soll,
dezu auf einem Mißverständnis des Begriffes „Gelten" selber beruht.
lten" ist ein bloßer Relationsbegriff; gelten kann etwas nur „für jeman-
, „reine" Geltung ist daher ein in sich widersprechender Begriff.

ir stimmen in dieser Kritik des hypostasierten Geltens mit *H. Scholz* (Zur
ysis des Relativitätsbegriffes. Kant-Studien, Bd. 27, S. 371 f.) überein,
den Geltungsbegriff folgendermaßen analysiert: „Was wollen wir denn
ntlich sagen, wenn wir einer Wahrheit Geltung zuschreiben? ... Wir
en damit nur sagen wollen, daß diese Wahrheit von jedem urteilsfähigen
ekt, das sie vernimmt, *anerkannt* werden müsse ... aber keinesfalls mei-
wir mehr. Vor allem denken wir nicht daran, von der Existenz ver-
nender und urteilsfähiger Subjekte in diesem Zusammenhange abzusehen.
Gegenteil, wir setzen sie aufs bestimmteste voraus. Ja, wir *müssen* sie
ussetzen; denn wir würden von Geltung gar nicht sprechen können, wenn
cht vernehmende und urteilsfähige Subjekte gäbe, auf die der Geltungs-
ruch sich bezieht. *Das Gelten ist stets ein Gelten für jemanden* ... denn
Gelten ist schlechthin gleichbedeutend mit der Forderung, anerkannt zu
len, und eine Anerkennung ohne anerkennende Subjekte ist ein Unding,

das sich durch sich selber erledigt. *Der Geltungsbegriff ist mithin ein charak-
teristischer Relationsbegriff; er hat das Dasein vernehmender und anerken-
nungsfähiger Subjekte zur Voraussetzung.*" Und weiter heißt es: „Ein un
gedachter Urteilsinhalt ist ein ungedachtes Gedachtes ... Es hat einen guten
Sinn zu sagen, daß der *Pythagoras* erst durch seine Entdeckung wahr gewor-
den ist, insofern er *vor* dieser nicht existierte, also gar nicht wahr sein *konnte*
Wer anders urteilt, muß zu Wahrheiten greifen, die in erhabener Unabhängig
keit von der Tatsache ihres Gedachtwerdens in irgendeinem intelligiblen Raum
existieren ... Es ist also jedenfalls ausgeschlossen, mit *Lotze* zu sagen, auch
die niemals vorgestellte Wahrheit gelte nicht minder, als der kleine Teil vo
ihr, der in unsere Gedanken eingeht ... Der probehaltige Kern der Lotzesche
Ansicht ist offenbar der, daß die Geltung einer Wahrheit nicht davon ab
hängt, *von wem* sie gedacht und vernommen wird. Aber es ist gänzlich u
zulässig, die Geltung einer Wahrheit davon unabhängig zu machen, *daß* s
gedacht und vernommen wird" (S. 378 f.).

Dasselbe gilt für die Werte: „Ein unerlebter Wert ist ebenso undenkbar
wie eine ungedachte Wahrheit und eine unvernommene Norm. Natürli
sind alle echten Werte unabhängig davon, ob sie von irgendeinem *zufällige*
Subjekt also solche erlebt werden oder nicht ... Aber was man sich unte
einem Wert denken soll, der auch dann nicht aufhört, als Wert zu existiere
wenn er von niemandem erlebt und bejaht wird, ist noch niemals gezei
worden ..." (S. 384).

In diesen Sätzen – denen ganz ähnliche bei *Spranger* (Lebensformen
3. Auflage, S. 302) an die Seite gestellt werden können – ist vollendete Kla
keit. Wir brauchen ihnen nichts hinzuzufügen.

## 8. Der Idealismus des Nichts

Wenn wir von der Religionsphilosophie Meister *Eckharts* absehen, für d
Gott jenseits von Sein und Nichtsein ist, jeder Bestimmung entbehrend u
sich selber erst aus der Gottmöglichkeit hervorschaffend, so finden wir d
Begriff des Nichts in metaphysischer Bedeutung vor allem in der moderne
*Existenzphilosophie.* So ist für *M. Heidegger* das Nichts nicht etwa ein a
dem logischen Vorgang der Verneinung abgezogener Begriff, es ist vielme
ursprünglicher als der Akt der Verneinung, ja, es ist geradezu der met
physische Untergrund des Daseins. Das Seiende gibt sich als ein solches n
durch seine „Hineingehaltenheit in das Nichts" kund.

Demgegenüber muß aber doch betont werden, daß der Begriff des Nich
offensichtlich ein Reflexbegriff ist, ebenso wie der des Seins; wie dieser a
bejahende Existentialurteile zurückzuführen ist, so jener auf verneinende Ex
stentialurteile. Der Akt der Verneinung ist das einzig Tatsächliche, was de

iff des Nichts entspricht; eben der Sinn dieses Aktes ist ja, daß nichts anden sein soll, daß jegliches Sein negiert wird, ohne daß deshalb für n" etwas anderes gesetzt würde. Es ist daher die groteskeste Hyposta-ng, die man sich vorstellen kann, zugleich aber das höchste Maß von lassen und Auslöschen dessen, was dem realen Sein entgegengesetzt wer-soll, wenn das Nichts zu einem selbständigen metaphysischen Prinzip er-n werden soll.

n weiß ja allerdings *Heidegger*, daß der Logiker das Nichts auf die che Handlung der Verneinung zurückführt. Aber damit gibt er sich nicht lagen, weil ihm die Logik in metaphysischen Dingen nicht kompetent Ausdrücklich stellt er fest, daß in diesem Bereich die Macht der Logik wunden sei. Logik habe es nur mit dem Seienden zu tun; Metaphysik sei Hinausfragen über das Seiende, damit überschreite sie auch grund-ch das dem Verstand und der Logik zugängliche Gebiet.

s ist nun freilich ein Standpunkt, der sich nicht widerlegen läßt. Wer grundsätzlich jenseits des Gebietes der Logik stellt, mit dem ist nicht zu tieren. Denn jede sinnvolle Diskussion setzt voraus, daß an Grund-en festgehalten wird, die für beide Teile bindend sind. Wo diese Grund-en fallen gelassen werden, ist eine Verständigung ausgeschlossen. Damit ber andererseits gesagt, daß auch der Vertreter einer solchen irrationalen ellung niemandem zumuten kann, seine Meinung zu teilen. Was er vor-t, ist Sache eines unkontrollierbaren Glaubens, den mitzumachen nieman-verwehrt werden soll, der aber für denjenigen von vornherein auszu-ten ist, der am allgemein bindenden Charakter der Logik festhält. Denn Heidegger feststellt, daß in der Metaphysik des Nichts die Idee der selbst „im Wirbel des ursprünglichen Fragens aufgelöst" werde, so er eine doppelte Wahrheit, die logisch-rationale für den gewöhnlichen gebrauch und die irrationale der Metaphysik, womit niemand sich wird rstanden erklären können, der an der Eindeutigkeit des Wahrheits-ffes festhält. In geistesgeschichtlicher Betrachtung aber drängt sich die ogie dieses Denktypus mit gewissen Gebilden der expressionistischen t auf.

## II. DER REALISMUS

### 1. Der naive Realismus

s man gewöhnlich als naiven Realismus bezeichnet, ist die natürliche, issenschaftliche Einstellung, wonach die Dinge, von denen wir umgeben die im Wirkbereich unseres Handelns liegen und unter deren Einfluß umgekehrt stehen, ungefähr so, wie wir sie wahrnehmen, auch unab-

hängig von dieser unserer Wahrnehmung real existieren. Es ist klar, daß d naive Realist keine völlige Identität von Erlebniswirklichkeit und real Außenwelt annimmt. Erstlich ist die reale Außenwelt seiner Annahme grun verschieden vom Aggregat bloßer Empfindungen, wie sie der sensualistisch Positivismus als einzige Realität angenommen hat, da er ja nicht Empfi dungskomplexe, sondern gestaltete Dinge (samt den uns nicht sichtbar Rückseiten) als das Reale annimmt. Er sieht darin unbedingt mehr als bloß Komplexe von Empfindungen; aber auch die Bewußtseinserlebnisse, die a den Empfindungen durch die Mitwirkung unserer Erinnerungen, unserer g häuften Erfahrung und durch die gestaltbildenden Faktoren im Wah nehmungsprozeß erst entstehen, die also auf ganzheitlich aufgefaßte Din im Gegensatz zum ungegliederten Chaos atomisierter Empfindungen bezog sind, fallen dem naiven Realisten nicht schlechthin mit der realen Außenw zusammen. Er besinnt sich vielmehr der Tatsache, daß es ja Sinnestäuschun gen geben kann, ferner daß in der Wahrnehmung Unterschiede des perspek vischen Standpunktes eine Rolle spielen, daß die Wahrnehmung der Farbe blinden offenbar anders als die der Normalsichtigen aussieht, daß Schwäch der Sinnesorgane die Wahrnehmung modifizieren können usf., und gela durch diese und ähnliche, noch durchaus vorwissenschaftliche Erwägung zu einer gewissen, wenn auch unklar bewußtwerdenden Unterscheidung zw schen den eigenen Wahrnehmungserlebnissen und der Außenwelt; aber glaubt zum mindesten an ein beiläufiges Abbildungsverhältnis, glaubt, d die reale Außenwelt wenigstens im großen und ganzen durch die Wah nehmungen adäquat erfaßt wird und daß die Abweichungen leicht kontrolli und dementsprechend in Abzug gebracht werden können.

Wo Erkenntnisse naturwissenschaftlicher Art, wie z. B. die vom Schwi gungscharakter des Schalles, hereinspielen und dadurch der Glaube an objektive Gegebenheit des Wahrnehmungsmäßigen erschüttert wird, gelang wir bereits zu einer Form des kritischen Realismus. Auch das Vordring philosophischer Betrachtungsweise führte dazu, den naiven Realismus zu v drängen und entweder durch den kritischen Realismus oder durch irge eine Form des Idealismus zu ersetzen.

In jüngster Zeit finden sich aber gelegentlich Versuche, den naiven Real mus – wenn auch gelegentlich unter Ablehnung dieser Bezeichnung – rehabilitieren. So bei *H. Dingler,* der sich in einer doppelten Kampfstellu sowohl gegen den sensualistischen Positivismus als auch gegen den kritisch Realismus befindet und allein die „frische, volle, lebendige Wirklichkeit" d alltäglichen Erlebens als Realität anerkennen will; so bei *M. Heidegger,* u zwar aus dem Bestreben heraus, hinter die cartesianische Subjekt-Obje Spaltung zurückzufinden; so weiter bei *E. Krieck, Fr. Böhm* und neuerdin

*rates*. Da diese Rehabilitierungsversuche durchaus aus der Polemik gegen kritischen Realismus hervorgehen, müssen wir uns zunächst mit diesem sen, bevor wir kritisch darauf eingehen.

## 2. Der kritische Realismus

e wesentlichsten Motive für die moderne Form des kritischen Realismus in zwei Fachwissenschaften: in der Sinnesphysiologie und in der Physik. e kombinieren sich zu der Feststellung, daß die Wahrnehmungen gene- durch physikalische und physiologische Prozesse bedingt seien, die völlig rer Art als die durch sie hervorgerufenen Wahrnehmungen selbst sind Lichtaussendung, Auftreffen des Reizes auf die Netzhaut, physiologische nderungen in dieser, die durch den Sehnerven weitergeleitet werden und Zentralnervensystem weitere physiologische Veränderungen entstehen n). Es erschien außerordentlich unwahrscheinlich, daß am Ende der n Kette von Vermittlungen ein Resultat herausspringen sollte, das dem ussendenden Objekt adäquat wäre; zudem konnte die Physik direkt n, daß die jeweilige Reizaussendung durch ganz andere Beschaffenheiten Vorgänge auf der Objektseite bedingt ist, als es die Sinnesqualitäten sind. erschienen die Sinnesqualitäten nur mehr als Zeichen irgendwelcher nschaften der realen Außenwelt; durch einen leicht anzustellenden Ana- schluß wurde auch den räumlichen Momenten der Wahrnehmung – die *ocke* noch als „primäre" Qualitäten aufgefaßt hatte – nur mehr ein sol- Zeichencharakter zugebilligt (in diesem Sinne aber an einer Korrelation er Raumwahrnehmungen mit entsprechenden Merkmalen der Außen- festgehalten, im Gegensatz zur aprioristischen Raumlehre *Kants*, die eine e Korrelation nicht wahrhaben will).

entsprechen also nach der Ansicht des kritischen Realismus dem Licht, Farbe, den Tönen, Gerüchen usw. irgendwelche (freilich ganz anders- e) Eigenschaften der Außendinge, die ihnen jeweils zugeordnet sind; so entsprechen den räumlichen Eigenschaften der Wahrnehmungsdinge nicht wieder räumliche, aber doch den räumlichen analoge, „topoide" nschaften der realen Außendinge, wobei die nach der Zeichenhypothese derte Korrelation verlangt, daß die Zahl der Dimensionen hier wie dort leiche ist. *Hans Driesch* spricht von der Beibehaltung des Mannigfaltig- grades und des Strukturtypus.

r kommen so zu einer induktiven Metaphysik, für die die Annahme einer n Außenwelt aus Wahrscheinlichkeitsgründen berechtigt erscheint (so besonders *C. Stumpf* den hohen Wahrscheinlichkeitswert der Außen- hypothese darzutun); diese Außenwelt ist danach nicht völlig unerkenn-

bar, sondern gemäß dem Gedanken der Korrelation wenigstens hinsichtli gewisser Beziehungszusammenhänge zu erfassen.

### 3. Diskussion der beiden Formen des Realismus

Die beiden Formen des Realismus müssen zusammen besprochen werde denn die Kritik des naiven Realismus führt ja ohne weiteres zum kritische Realismus, während umgekehrt die Polemik gegen diesen, wie wir sahe eine Erneuerung des naiven Realismus herbeiführen will.

Auf den ersten Blick mag es überflüssig erscheinen, sich noch mit de naiven Realismus zu befassen, da er noch einen vorwissenschaftlichen Stan punkt darstellt. Angesichts der erwähnten Rehabilitierungsversuche aber wi es notwendig, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Wir wollen zu diesem B hufe die Einwände untersuchen, die *Hugo Dingler* gegen den kritischen Real mus erhoben hat („Zur Entstehung der sogenannten modernen theoretische Physik." Zeitschrift für die gesamten Naturwissenschaften. Jg. 1939).

*Dingler* meint, die sensualistische Auffassung, die in der Wahrnehmung welt nur einen „Mantel sieht, der sich allein aus Farbflecken, Gehörflecken us zusammensetzt", sei schuld gewesen, daß man hinter diesem Sinnenman noch ein Reich angenommen habe, das irgendwie die Wahrnehmungen e zeugt. Der kritische Realist bezeichnet diese metaphysische Überwelt als d reale Welt, die aber in Wirklichkeit eine reine Phantasiewelt, „eines der sel samsten und unrealsten Denkgebilde, das jemals aufgetreten ist", sei. S könne niemals der erste Ausgangspunkt unseres Erlebens und Erkennens sei dieser sei vielmehr das „frische, noch von keinen Zweifeln angekränkelte E leben des Alltags, das wir alle kennen und haben. Da ist die Welt noch nic aufgeteilt in Sehen, Hören und Fühlen usw., nicht einmal in innen und auße sondern ist noch frische, volle, lebendige Wirklichkeit ... Diese primä Lebenswelt bedarf nicht der Konstruktion einer blutleeren, metaphysische Hinterwelt ‚hinter sich', um eine reale Welt zu sein. *Sie ist selbst die rea Welt* ... Sie ist nicht nur ein dürftiger Sinnesmantel, und wir brauchen kei unerkennbare metaphysische Phantasiewelt (die sogenannte ‚reale Außenwel dahinter zu konstruieren ... *Planck* kommt zu dieser Auffassung durch d Beobachtung, daß z. B. in der Akustik nur noch von Luftschwingungen u nicht mehr von Tönen gesprochen werde. Aber von hier aus auf die A näherung an eine metaphysische Überwelt zu schließen, kann nur aus de falschen sensualistischen Ausgangspunkt kommen. Die Hinwendung von de Tönen zu einem mechanischen Vorgang zeigt niemals die Tendenz zu ein Abkehr von allem Anschaulichen ... im Gegenteil."

An diesen Ausführungen ist richtig, daß die „primäre Lebenswelt" unser Wahrnehmungen nicht erst der dahinter stehenden transsubjektiven We

arf, um real zu sein. Sie ist zweifellos selbst real; wir haben ja in der prechung des Kritizismus die Auffassung zurückgewiesen, daß die „Phäene“ als „bloße“ Erscheinungen irgendwelcher Dinge an sich geringeren litätswert besitzen sollten. Die Frage ist nur die, ob diese primär gegebene t, die uns umgibt (und die auch nicht ein bloßer „Fleckenteppich“ von nesempfindungen ist), die einzige wirkliche Welt ist, wie Dingler behaup-Er glaubt, sie nicht als bloß subjektiv gegebene, phänomenale, sondern als objektive Welt auffassen zu können und deshalb, ohne sich auf den ußtseinsmonistischen Standpunkt zu stellen, eine Verdoppelung der Welt überflüssig bezeichnen zu können. Wenn der „Sinnenmantel“ fällt, muß „reale Außenwelt“ nach.

ber schon das Beispiel von Tönen und Luftschwingungen, das Dingler st heranzieht, und die Art, wie er sich damit auseinandersetzt, zeigt, wie altbar diese Einstellung ist. Daß der Physiker sich genötigt sieht, dasge, was wir als Töne erleben, in seiner Welt durch Luftschwingungen zu tzen, zeigt uns doch mit greller Deutlichkeit, wie notwendig es ist, die Dingler gerügte Verdoppelung vorzunehmen. Dabei tut es gar nichts Sache, ob die reale Außenwelt noch anschaulich (wie in der älteren Phyoder immer unanschaulicher (wie in der modernen Physik) gedacht wird. n im ersteren Falle ist die Verdoppelung da und nicht wegzuleugnen. *ist* bereits kritischer Realismus. Wie will Dingler diese Verdoppelung vegeskamotieren? Durch die Bemerkung, daß der Übergang auf den nanischen Vorgang nichts Unanschauliches bedeuten müsse, gelingt dies nfalls nicht!

an könnte noch versuchen, diese Erwägung dadurch unwirksam zu nen, daß man sagt, die Luftschwingung selbst sei nicht das physikalische elat des wahrgenommenen Schalls, sie sei nur die *Übertragung* vom nden Gegenstand zum aufzunehmenden hin. Aber der tönende Gegen-d erzeugt ja die Luftschwingung dadurch, daß er ebenfalls schwingt e, Stimmgabel). Analog ist es beim Licht, nur in automaren Dimensionen dadurch kompliziert, daß hier in der modernen Physik die Vorstellungen Wellenaussendung und der Quantenemission miteinander konkurrieren; zipiell ist aber der Sachverhalt genau der gleiche.

*ates* (Blätter f. deutsche Philos., 16, H. 3, S. 277) sucht sich der Schlagkraft er Argumente dadurch zu entziehen, daß er das Sinnesorgan mit einem dfunkempfänger vergleicht: „Sicher spricht der Empfangsapparat unserer e nicht auf jede ‚Wellenlänge‘ an, auf der die Dinge ‚senden‘. Das beet jedoch nicht, daß wir sie anders machen, als sie sind, sondern höch-, daß wir zwar nicht alles von und an ihnen erkennen, aber doch das,

was sie uns zu erkennen geben. Denn mag der ‚Empfänger' auch bloß die Wellenlänge aufnehmen, auf die er eingestellt ist ... er kann nur wieder geben, was der Sender *bringt*."

Damit ist zunächst zugegeben, daß unser Wahrnehmungsbild nicht mit der Wirklichkeit der realen Außenwelt *identisch* ist, ebenso wenig wie etwa das Bild im Fernsehapparat mit dem Gegenstand oder der Person, die man darin sieht, identisch ist – es wird nur behauptet, daß unser Wahrnehmungsbild der Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins wenigstens teilweise *adäquat* sei. Aber wenn man an unsere früheren Beispiele zurückdenkt, kann man die Adäquation nicht wohl aufrechterhalten: worin sollte denn die Adäquation zwischen dem wahrgenommenen Ton a und der Tatsache, daß die A-Saite einer Geige in Schwingung versetzt wird, bestehen?

Sodann: hat der Vergleich eines Sinnesorgans mit einem Rundfunkempfänger einen wirklichen Sinn? Der Radioempfänger ist für unser Ohr im Grunde ein sekundärer Sender, der infolge eigens darauf berechneter, in mühseligster Arbeit erreichter Konstruktion gleichartige Schallwellen zu unserem Ohr gelangen läßt wie das originäre Geschehen im Senderaum. Im Ohr aber erfolgt die Umsetzung der Luftschwingungen in einen nervösen Prozeß, der keineswegs wieder einen ähnlichen, Schallwellen aussendenden „Empfänger" im Gehirn in Tätigkeit versetzt, sondern dort ganz bestimmte Alterationen im Hörzentrum auslöst, deren nähere Natur hier nicht zur Diskussion steht. Wir sehen, der Vergleich mit einem Radioempfänger hinkt in jeder Hinsicht.

Gegen die heute beliebte Tendenz, die Erlebniswirklichkeit schlechthin mit der realen Außenwelt zu identifizieren, nur ein höchst simples Beispiel: ein schnell fliegendes Flugzeug hört man, wie jedes Kind weiß, an einer anderen Stelle, als man es sieht; rein phänomenologisch betrachtet, nimmt man also zwei Flugzeuge wahr, eines mit dem Auge, ein anderes mit dem Ohr, obwohl doch nur ein Flugzeug vorhanden ist. Wie soll dieser Sachverhalt anders erklärt werden als damit, daß wir eben zu unterscheiden haben zwischen den „Außendingen" (das Wort natürlich nicht im räumlichen Sinne verstanden) und den von ihnen ausgehenden *Signalen*?

Es genügt demgegenüber nicht, wenn *Brates* (a.a.O. S. 279) darauf verweist, daß wir ja den *Schein* in solchen und ähnlichen Fällen durchschauen. Erstlich besteht der Schein ja nicht phänomenologisch – die Wahrnehmungserlebnisse als solche sind weder wahr noch falsch, sondern einfach gegeben; es ist hier sinnlos, von einem Schein zu reden; nur relativ auf die angenommenen Außendinge können wir von Schein und Täuschung reden. Zweitens liegt aber eben in der Behauptung, daß unsere Wahrnehmungen in diesem Sinne „Schein" darbieten sollen, wenigstens für diese Fälle bereits der Vollzug einer nicht nur numerischen, sondern *qualitativen* Unterscheidung zwi-

en den Wahrnehmungsbildern und den nicht im Bewußtsein gegebenen, nbar ganz anders gearteten Dingen der Außenwelt vor.

Ver sich aber wie *Joh. Rehmke* an dem Ausdruck „Außenwelt" und an der genüberstellung einer Wahrnehmungs- und einer Außenwelt stößt, weil in eine unzulässige Übertragung räumlicher Verhältnisse auf Nichträumes liege, der überschätzt doch die Bedeutung des räumlichen Bildes allzu- r. Rehmke will zwar nicht einmal im übertragenen Sinne von einer soln Verdoppelung etwas wissen; für ihn ist Rot und Rotempfindung, Maus l Mausvorstellung ein und dasselbe und der Unterschied nur ein solcher Betrachtungsweise (im einen Falle als eines schlechthin Gegebenen, im eren als eines Gewußten der empfindenden beziehungsweise vorstellenden le; vgl. Logik, 2. Aufl., S. 91 ff.). Das klingt positivistisch, soll es aber ıt sein; tatsächlich scheint Rehmke auch eine Existenz unabhängig von der sache des Gedachtwerdens zu kennen, da für ihn Existieren nichts anderes ßt als wirklich sein im Sinne von „in Wirkenszusammenhang stehend" und er ausdrücklich die Möglichkeit unbewußten Wirkens offen läßt (ebda. 61 u. öfter; auch in den psychologischen Schriften).

owie aber eine Existenz unabhängig von der Tatsache des Gewußtseins möglich hingestellt wird, ist damit auch die Berechtigung zugestanden, schen Existenz im Rahmen des Bewußtseins und außerhalb des Bewußts zu trennen, womit gar kein räumliches Verhältnis im Sinne irgend einer äßtheorie gemeint sein muß, sondern nur der Unterschied von Gewußttierend und Nicht-gewußt-existierend. Rehmke glaubt zwar gezeigt zu en, daß es nur einerlei Gewußtes gebe (nicht Gewußtes außer mir und vußtes in mir), weil Wissen ein „beziehungsloses Haben" sei; damit ist r die Unterscheidung von Gewußtem und Nichtgewußtem nicht aushlossen. Wird diese Unterscheidung *nicht* zugelassen, gibt es also nur vußtes, so ist das Ergebnis zweifellos ein Bewußtseinsmonismus, wenn n nicht mit der subjektivistischen Wendung der Immanenzphilosophie und inem sehr weiten, auch das Gedachte einbeziehenden Sinne; wird sie aber elassen, so ist damit doch wieder eine Zweiheit anerkannt, also ein „Jens" des Bewußtseins ermöglicht! Dann besteht aber auch jederzeit die glichkeit, daß dem gewußten Wahrgenommenen ein Nichtgewußtes entcht, das eine ganz andere Beschaffenheit als das Wahrgenommene hat, die hrnehmung aber durch seine Einwirkung zustandebringt.

Im aber nun auf *Dingler* zurückzukommen: seine Ablehnung des kritischen lismus erklärt sich nur aus dem berechtigten Protest gegen die Vorung, daß die primäre Erlebniswelt nicht volle Realität besitze.

hnlich betont ja auch *Heidegger*, daß die Außenwelt in der Gewißheit des ler-Welt-seins unmittelbar gegeben sei, und zwar vor aller Innerlichkeit

und frei von jeglicher Subjekt-Objekt-Spaltung. Der Protest richtet sich gegen die subjektivistische Einstellung, wonach die Selbstgewißheit des Bewußtseins im cartesianischen Sinne der einzige sichere Ausgangspunkt sei, die Außendinge aber, soweit sie wahrnehmungsmäßig vorliegen, „bloße" Erscheinungen oder Vorstellungen wären, von denen wir auf reale Außendinge im metaphysischen Sinne schließen.

Nach einer solchen subjektivistischen Auffassung könnte der phänomenalen Welt der Wahrnehmungsdinge nicht dieselbe Realität zugesprochen werden wie der „Innenwelt", der selbstgewissen Welt des denkenden Ich, der cogitatio: es wären dann wohl die *Akte* des Wahrnehmens unmittelbar gewiß, das Wahrgenommene aber wäre bloßes Phänomen, bloße Vorstellung und nicht real.

Der Protest gegen diese Vorstellung ist vollauf berechtigt. Die unmittelbare Wirklichkeit der sogenannten Phänomene, die uns in völlig unreflektierter Weise, also nicht etwa von vornherein als bloße Vorstellungen eines Subjektes gegeben sind, und zwar zeitlich früher gegeben sind als die auf unsere psychischen Akte bezüglichen Innenwahrnehmungen, darf nicht angetastet werden. Keineswegs ist aber damit der kritische Realismus widerlegt. Denn sowie wir uns von der Vorstellung der „bloßen" Phänomenalität und mangelnden Realität der Wahrnehmungsdinge freimachen und zu der anderen übergehen, daß es verschiedene reale Welten gebe:

1. die realen Wahrnehmungswelten der einzelnen wahrnehmenden Subjekte,

2. eine reale Außenwelt, deren Annahme notwendig ist, um die partielle Gleichartigkeit der Wahrnehmungen verschiedener Personen zu erklären – haben wir eine Position eingenommen, die von *Dinglers* Einwänden nicht getroffen wird. Dann bleibt die „frische, volle, lebendige Wirklichkeit" der Wahrnehmungswelt durchaus gewahrt, sie ist auch keineswegs ein bloßer Fleckenteppich und Mantel von Sinnesempfindungen (denn das wäre eine falsche Beschreibung phänomenologischer Tatsachen), sondern ist eine Welt von Dingen und Nebenmenschen, die wir schon im primären Erleben als „außer uns" befindlich antreffen; aber die einfachsten, durch Physik und Physiologie gestützten Erwägungen sagen uns, daß diese primäre Erlebniswelt an unser Ich gebunden ist, daß jedes wahrnehmende Subjekt eine ähnliche primäre Erlebniswelt hat und daß hinter diesen vielen Erlebniswelten eine außerbewußte Welt angenommen werden muß, von der die primären Erlebniswelten der verschiedenen Iche ebenso abhängig sind wie von den die Außenreize aufnehmenden Erkenntnissubjekten. Dieses „außer uns" ist ein anderes als das der Außendinge unseres primären Erlebens; während die Wahrnehmungsdinge und die Nebenmenschen nur insofern außer uns sind

wir sie vom Wahrnehmungsgegenstand „Ich" räumlich unterscheiden, betet das „außen" der sogenannten realen Außenwelt, daß sie überhaupt t wahrnehmungsmäßig gegeben, sondern erschlossen und durch gedanke Konstruktion bis zu einem gewissen Grade unserem Wissen zugänglich machen ist.

Ian könnte hier noch einwenden wollen, die Realität der Wahrnehmungsge könnte doch nur – wie die der *kant*ischen „Erscheinung" – erborgt sein, sie doch sowohl vom Ich, sofern es Bewußtseinsträger ist, als auch von den aphysischen Außendingen, die auf dieses Bewußtseinssubjekt einwirken, ängen. Kann ihnen volle Realität zugebilligt werden, wenn wir uns nicht ihnen, wie sie sind, Genüge sein lassen, sondern uns veranlaßt sehen, sie ch eine andere Welt zu unterbauen, die wieder in objektive, reizauslösende subjektive, reizempfangende Faktoren zerfällt?

emgegenüber müssen wir aber feststellen: die *Realität* der phänomenalen lt wird nicht dadurch beeinträchtigt, daß ihr Sein von reizbestimmenden reizempfangenden Faktoren abhängig gemacht wird. Es ist z. B. durchaus kbar, daß eine reale Welt durch eine andere kausal bedingt ist. Es ist denkbar, daß die phänomenale reale Welt die Gesetzlichkeit dieser eren realen Welt, die hinter ihr steht, in einer Weise wiedergibt, die gt, daß es sich in der phänomenalen Welt eben um eine *abhängige* Gesetzßigkeit handelt. Also nicht die *Realität* der phänomenalen Welt ist erborgt, l aber ihre *Gesetzlichkeit*. Sie hat ja deutlich lückenhaften Charakter; n wir die Lücken ausfüllen wollen, sehen wir uns gezwungen, über sie auszugehen, eine hinter ihr liegende Welt zu konstruieren. Dazu kommt, im Phänomenalen eine *doppelte* Gesetzlichkeit vorliegt: neben der lückenten Gesetzlichkeit physikalischer Art gibt es ja noch die psychologische Gelichkeit, die die Bewußtseinsphänomene *als solche* miteinander verbindet. des, sowohl die Lückenhaftigkeit als auch die Doppelheit der Gesetzlich-, erklärt sich ohne weiteres aus der Doppelheit der (objektiven und subiven) Faktoren, die der phänomenalen Welt zugrunde liegen.

ine Aporie würde nur dann vorliegen, wenn die phänomenale Welt von erem *wahrgenommenen* Ich abhinge. Das wäre tatsächlich eine Münchsiade; das hieße, daß das Ganze der phänomenalen Welt von einem Teil er selbst abhängig wäre. Die Schwierigkeit verschwindet sofort, wenn an die Stelle des wahrgenommenen Ich das Ich als das Bewußtseinsjekt, das die Außenweltsreize in einer uns nicht bewußtwerdenden Weise nimmt, setzen. Im konkreten Beispiel: der optische Teil der Wahrnehngswelt ist nicht abhängig vom Sehnerven und vom Sehzentrum, wie der tom und Physiologe sie als Gegenstände der Wahrnehmung am Neben-

menschen aufzeigen, sondern von dem, was dem Sehnerven und dem Seh-zentrum in der transphänomenalen Welt entspricht.

Ähnlich schroff wie *Dingler*, aber vom bewußtseinsmonistischen Standpunkt aus, urteilt *R. Reininger* über den kritischen Realismus (Metaphysik der Wirklichkeit, S. 357 ff.): „Wenn unphilosophische Köpfe zu philosophieren anfangen, so enden sie gewöhnlich bei irgendeiner Spielart von kritischem Realismus.“ Reininger ist der Ansicht, daß der kritische Realismus dann zustandekommt, wenn man beim naiven Realismus nicht stehen bleiben will, andererseits aber doch nicht bis zum bewußtseinsmonistischen Standpunkt vordringt, sondern die vom naiven Realismus herstammende Überzeugung, daß es ein Reales außer uns und unabhängig von uns gibt, das „realistische Vorurteil“, wie es Reininger nennt, beibehält. Dieses realistische Vorurteil erscheint ihm als „dogmatische“ Überzeugung.

Nun gibt Reininger zu, daß es doch kritische Realisten gegeben hat, die für dieses angebliche Vorurteil Beweise beizubringen trachteten *(O. Külpe, E. Becher, A. Messer).* So vor allem das „Substratargument“, wonach eine reale Außenwelt anzunehmen ist als Inbegriff der Bedingungen für das in den Wahrnehmungen von uns Unabhängige. Dieses Argument „gründe sich im wesentlichen darauf, daß der lückenhafte Charakter unserer Wahrnehmungen zur Annahme von an sich bestehenden und kontinuierlich fortbestehenden Gegenständen der Wahrnehmung zwingt, die als Träger einer bewußtseinsunabhängigen Gesetzmäßigkeit zu gelten haben“.

Die Tatsache aber, daß wir trotz der bruchstückartigen Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen überhaupt ein geordnetes Weltbild aufzubauen und Naturgesetze aufzustellen vermögen, deutet *Reininger* gerade umgekehrt dahin, daß die Hypothese einer realen Außenwelt überflüssig sei; denn wir müssen ja doch *auf Grund des Gegebenen selbst* Ordnung in dieses Gegebene bringen, weil uns gar nichts anderes zur Verfügung steht als unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen – wenn aber dies gelingt, dann brauchen wir nicht noch etwas außerhalb des Gegebenen heranzuziehen, um die Ordnung zu erzielen. „Der kritische Realismus aber erklärt den Glauben an das Fortbestehen der Wahrnehmungsobjekte aus ihrem Fortbestand ... Das ist natürlich die einfachste Erklärung, aber sie erklärt eigentlich nichts, weil sie das zu erklärende nur wiederholt.“ Die Vorstellung selbständig existierender Wahrnehmungsobjekte „gehört mit zum Tatbestand unseres Weltbewußtseins ... das nur ungenau und unvollständig beschrieben wird, wenn man bloß isolierte Wahrnehmungsbruchstücke und nicht auch die ihre Lücken ausfüllenden Ergänzungsvorstellungen und Denkinterpolationen mit in Betracht zieht. Zu diesen Interpolationen gehört aber auch die Setzung einer ‚realen‘ Außenwelt.“

*einingerr* ist also der Ansicht, daß der Glaube an das Fortbestehen der
ırnehmungsobjekte unabhängig von der Wahrnehmung irrig sei, daß da-
auch der kritische Realismus, der diesen Glauben zur Theorie erhebt, ver-
t sei; schon vom Gegebenen aus könne Ordnung und Gesetzlichkeit
icht werden, wenn man nur die Meinung aufgibt, daß uns bloß fragmen-
sche Bestandteile der Welt vorliegen, und hinreichend bemerkt, daß zu
Wahrnehmungen noch die erwähnten Interpolationen innerhalb unseres
vußtseins selbst hinzutreten.

ber ist es denn wirklich so, daß aus dem Gegebenen heraus dessen Ord-
g erklärt werden kann? Die ganze Arbeit der *Physik* besteht doch darin,
im Gegebenen zwar fühlbare, aber eben nicht vollständig mitenthaltene
nung und Gesetzlichkeit aus Faktoren zu erklären, die nicht mitgegeben
l, und an die Stelle des Gegebenen *anderes* zu setzen, woraus allein die
etzlichkeit erklärt werden kann. Das geschieht, wenn Töne durch Luft-
vingungen, Licht und Farbe durch Ätherschwingungen oder Quanten-
ssionen erklärt werden, und ebenso in unzähligen anderen Fällen. Je
ter sich die Physik entwickelt hat, desto mehr hat sie sich vom Gegebenen
entwickelt und damit immer mehr ihre Anschaulichkeit verloren; sie ist
r mit innerer Notwendigkeit dazu gedrängt worden, weil sie nur dadurch
tande war, die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens immer weiter und
mmer verfeinerter Weise aufzudecken.

Jun meint aber Reininger, daß die „Ergänzungsvorstellungen und Denk-
rpolationen", die von der Wissenschaft eingeschaltet werden, um den
tinuierlichen Zusammenhang herzustellen, eben selbst mit zum Gege-
en gehören. Das mag richtig sein, aber die Vorstellungen und Denkinter-
ationen genügen ja noch nicht zur Ergänzung, sondern die von ihnen
*ieinten* Gegenstände und Vorgänge, die als *seiend* angenommen werden
ssen, wenn der Aufbau einer von Gesetzmäßigkeit beherrschten realen
lt überhaupt einen Sinn habe soll. Ebenso wenig wie die bloße Vor-
lung von Geld das Vorhandensein von Geld ersetzt, wie (um im Beispiel
*ıts* zu bleiben) hundert mögliche Taler die hundert wirklichen entbehrlich
hen, ebenso wenig können wir es als eine wirkliche Erklärung der in den
hrnehmungen durchschimmernden Kontinuität und Gesetzmäßigkeit an-
men, wenn wir die Lücken durch bloß vorgestellte oder gedachte Gegen-
ıde ausfüllen und diesen Gegenständen keine weitere Realität zusprechen,
dern bloß die Vorstellungen als solche real setzen. Ein Gegenstand, den
eine Zeitlang infolge Schließens der Augen nicht sehen, während dieser
aber uns vorstellen, existiert als bloßer Vorstellungsinhalt nicht in dem-
en Sinne weiter wie vorher; damit ist also der kontinuierliche Zusammen-
g der Dinge nicht zu retten, er ist nur dann gesichert, wenn sie *außerhalb*

unserer Vorstellung weiterexistieren. Die Vorstellung *meint* ja auch nichts anderes als einen außerhalb ihrer selbst befindlichen Gegenstand; nichts anderes ist der Sinn der intentionalen Beziehung, die in jedem Vorstellungsakt steckt. Wenn sich mit diesem Meinen eines außerhalb ihrer befindlichen Gegenstandes die darauf bezügliche Seinsbejahung verbindet, also ein Existentialurteil vorliegt, zu dessen Wesen ebenfalls der Transzendenzbezug auf einen außerhalb seiner selbst gedachten Gegenstand gehört – dann erst ist ein Gegenstand gesetzt, der zur Wahrung der Kontinuität genügt.

Das wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß die vorstellungsgemäßige Ergänzung der Lücken ja nur *gelegentlich* stattfindet. Wir denken ja keineswegs immer an das, was in der Wahrnehmung nicht gegeben ist, nehmen die Ausfüllung der Lücken durch unser Vorstellen und Denken nur dann vor, wenn wir dazu einen besonderen Anlaß haben. Sollte die Kontinuität der Dinge und die ihnen immanente Gesetzmäßigkeit also nur durch die Ergänzungsvorstellungen und Denkinterpolationen gewährleistet sein, so hieße das, daß sie in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle eben nicht „gegeben" ist, sondern bestenfalls in den seltenen Ausnahmefällen, in denen wir diese Denkinterpolationen tatsächlich vornehmen.

Dazu kommt, daß diese Denkinterpolationen sich mit den Fortschritten der Wissenschaft ständig verändern. Das hieße, daß auch die Naturgesetzlichkeit ständigen Veränderungen unterliegt, statt daß sie als immer gleichbleibend angenommen wird und nur unser Wissen von ihr infolge fortschreitender Annäherung solchen Wandlungen unterworfen ist.

Wir bekommen also in keinem Falle den Eindruck, daß es *Reininger* gelungen sei, das „Substratargument" des kritischen Realismus zu widerlegen. Wir glauben damit gezeigt zu haben, daß dieses Argument voll und ganz zurecht besteht, daß also die Überschreitung des „Gegebenen" – möge dieses im Sinne des naiven Realismus oder im Sinne des Bewußtseinsmonismus aufgefaßt werden – durch die Annahme einer transzendent-realen Außenwelt eine unweigerliche Notwendigkeit darstellt. Im Gegensatz zu *Kant* sind wir weiter der Ansicht, daß zwar die vollständige Erfassung dieser transzendentrealen Welt nicht möglich ist, daß wir aber deshalb nicht einem völligen Agnostizismus in Bezug auf die Dinge an sich anheimfallen müssen, sondern aus dem Gegegebenen gewisse Schlüsse auf die Beschaffenheit des Transzendent-Realen wenigstens in quantitativer und relationaler Hinsicht ziehen können. Nichts anderes ist ja die Arbeit, die wir in der denkerischen Ergänzung des Gegebenen und im Aufspüren der hinter dem Gegebenen stehenden Gesetzlichkeit vollführen.

•

amit kommen wir zu der Frage, ob die *physikalische* Erforschung der
ırgesetzlichkeit schon selbst an diese transzendent-reale Außenwelt heran-
t oder ob wir von der physikalischen Welt noch eine metaphysische unter-
iden müssen, die erst die wahre „Außenwelt" wäre, womit der physika-
ıen Welt eine eigenartige Zwitterstellung oder eine bloß fiktive Bedeu-
; zufiele; ob also eine Zweiweltentheorie oder eine Dreiweltentheorie das
ige darstellt.

*istorisch* gesehen ist es zweifellos so, daß der Unterschied zwischen der
sikalischen und einer noch dahinterstehenden metaphysischen Welt ge-
ht wurde. Diese Unterscheidung läßt sich ganz einfach aus den ver-
edenen Methoden ableiten. Mit dem Fortschreiten der Physik verringert
aber der Unterschied immer mehr, bis es schließlich klar wird, daß physi-
sche und metaphysische Welt (genauer: der den Wahrnehmungen körper-
er Dinge korrespondierende Teil der metaphysischen Welt) identisch sind.
berlegen wir, wie es überhaupt zur Entstehung einer physikalischen Wis-
chaft kommen mußte. Die Erfahrung, daß die phänomenal gegebenen
enstände weitgehend von unserer Willkür unabhängig sind, führte dazu,
eben als Objekte dem Ich entgegenzusetzen. Die weitere Erfahrung, daß
elben Gegenstände von verschiedenen Personen gleichzeitig in verschiede-
Weise wahrgenommen werden, führte zu dem Schritt, die unmittelbar
ebenen Gegenstände als subjektiv mitbedingt aufzufassen und sie vom
lechthin" Objektiven, das unserer unmittelbaren Wahrnehmung entzogen
muß, zu unterscheiden. Es ergibt sich die Vorstellung, daß die phäno-
alen Gegebenheiten durch das Zusammenspiel subjektiver und objektiver
toren zustandekommen, und weiterhin der Wunsch, diese subjektiv bzw.
ktiv bedingten Faktoren zu sondern. Es ist die Aufgabe der Physik, die
kti/ bedingten Faktoren möglichst rein darzustellen. Sie geht aber dabei
phänomenal gegebenen Tatbestand aus und sucht nur allmählich das zu
itigen, was daran als subjektiv bedingt erkannt wird. Sie legt sozusagen
ichst die Annahme zugrunde, daß die phänomenal gegebenen physischen
enstände wenigstens angenähert objektiv sind, und wird erst im Verlauf
r Entwicklung und in ihrem Bestreben, das Gegebene immer weiter zu
onalisieren, von Position zu Position abgedrängt.

ie philosophische Betrachtungsweise hingegen setzt von vornherein mit
nntnistheoretischen Erwägungen ein, die zu dem Ergebnis führen, daß
phänomenalen Gegenstände, weil durchaus subjektiv mitbedingt, von
r angenommenen transphänomenalen Realität grundsätzlich verschieden
müssen; so sehr, daß kein wie immer geartetes Abbildungs-, sondern nur
Zeichenverhältnis zwischen beiden angenommen werden darf.

idem aber die Physik in ihren Bemühungen, die subjektiven Faktoren

immer mehr zu eliminieren, zu immer weitergehenden Abstraktionen gedrä
wird, sich vom phänomenal Gegebenen immer weiter entfernt und nur me
funktionale Abhängigkeit stehen läßt, nähert sie sich in ihren Ergebniss
immer mehr denen der erkenntnistheoretisch fundierten philosophischen B
mühungen.

Wir haben also keinen Grund, die Unanschaulichkeit und Erlebnisfrem
heit der heutigen Physik zu bedauern und als einen Abweg zu bezeichn
Man hört zwar oft die Behauptung, die heutige Physik habe ein Krise
stadium erreicht, das es unmöglich mache, die physikalische Welt als r
zu bezeichnen; und es wird dabei gern auf den Widerspruch verwiese
der in dem bekannten Nebeneinander von Korpuskular- und Wellenauffa
sung beim Licht sowohl als bei der Materie liegt und den die modern
Physiker trotz aller Bemühungen nicht zu beseitigen vermochten, sowie a
die Ungenauigkeitsrelation *W. Heisenbergs*, die eine bloß fiktive Natur d
letzten physikalischen Elemente nahezulegen scheint. Aber der angeblic
Widerspruch zwischen Korpuskular- und Wellenvorstellung verschwind
wenn man bedenkt, daß die Vorstellungen von Korpuskeln bzw. Wellen nic
Abbilder, sondern lediglich *symbolische Modelle* sein sollen. Und aus d
Ungenauigkeitsrelation ergibt sich nur für den *physikalischen Positivisten* ein
tatsächliche Unbestimmtheit der letzten physikalischen Elemente (die alle
dings ihre Realität ausschließen würde); wer aber nicht auf dem Boden d
physikalischen Positivismus steht, wird aus der durch das Messungsverfahre
bedingten *Unbestimmbarkeit* noch nicht wirkliche *Unbestimmtheit* mache
wollen (vgl. *H. Wein,* Heutiges Verhältnis und Mißverhältnis von Philosoph
und Naturwissenschaft. Bll. f. dt. Philos. 17, 145 ff.).

Der Stand der heutigen Physik zwingt also keineswegs dazu, mit Als-ol
Vorstellungen in den Grundlagen des physikalischen Weltbildes zu arbeite
sondern führt nur zu höchster Abstraktion und Verzicht auf alle qualitative
Bestimmungsstücke, die im Prozesse der Mathematisierung der Physik restl
durch quantitative ersetzt wurden. Dieses abstrakte Ergebnis, das gegenübe
der „Nachtansicht“ *Fechners* noch weit unanschaulicher geworden ist, würd
aber nun vollkommen mißverstanden werden, wenn man es so auslegte, da
die physikalische Realität gar nichts anderes *sei* als eine Summe rein quanti
tativer Relationen, von denen die heutige Physik allein spricht. Selbstver
ständlich muß auch die physikalische Realität als etwas durch und durc
Konkretes und vollständig qualitativ Bestimmtes gedacht werden; aber vo
diesen konkreten Qualitäten *wissen* wir eben nichts. Alles, was in der ältere
Physik noch an Qualitäten steckte (z. B. auch noch in den Luft- und Saiten
schwingungen, die das physikalische Korrelat des Geigentones darstellen), er
wies sich als ein Bestandteil der subjektiven Anschauungswelt, von dem wi

Recht haben anzunehmen, daß er in der physikalischen Realität gleich-
g vorkomme. An diese kommen wir also nur mit quantitativen Symbolen
n. Das soll aber nicht heißen, daß sie aus diesen *bestünde*, sondern nur,
wir sie eben nur in dieser höchst abstrakten, unvollständigen Weise er-
en können, während wir ihre eigentlichen qualitativen Bestimmtheiten im
klen lassen müssen.

ur dort, wo der Physiker diese Lage der Dinge nicht sieht oder nicht
rhaben will – weil er etwa als physikalischer Positivist nur das anerkennt,
er mißt, und alles, was sich seiner Messung entzieht, wie eben jene
ekannten Qualitäten der physikalischen Realität, einfach streicht –, nur
n sind wir berechtigt, die moderne Physik als Irrweg zu bezeichnen und
den Vorwurf zu machen, daß sie jegliche Realität in ein Geflecht bloßer
hematischer Relationen auflöse. Sofern sich aber die Physik dessen bewußt
bt, daß sie nicht *die* transphänomenale Realität, sondern nur ein sehr
heidenes Etwas *an* ihr erreicht, gleitet jeder derartige Vorwurf an ihr ab.
n ist die Unanschaulichkeit der Physik, wie gesagt, kein Abweg; ganz im
enteil, sie kommt dadurch ihrem eigentlichen Ziele, der realen Außenwelt
r Ausschaltung aller subjektiv bedingten Faktoren an den Leib zu rücken,
ahe wie nur irgend möglich, da wir kein Recht zur Annahme haben, daß
re Sinneswahrnehmungen in qualitativer Hinsicht adäquate Abbilder der
sphänomenalen Wirklichkeit darstellen.

Vie steht es aber dann mit allen jenen Wissenschaften von der Natur, die
len anschaulichen Gegebenheiten festhalten und zwischen den wahrnehm-
n Gegenständen Gesetzmäßigkeiten in kausalanalytischer Methode fest-
en oder auch in morphologischem Verfahren den anschaulichen Gestalten
spüren? Denken wir nur an die Geologie, die geographische Morpholo-
weite Teile der Astronomie und Meteorologie, die Biologie – alle arbeiten
loch mit anschaulichen Fakten und glauben dennoch zu Ergebnissen zu
ngen, die wissenschaftlich ernstgenommen werden wollen, ohne daß sie
darum kümmern, daß die Physik alle diese anschaulichen Gestalten und
enstände nicht mehr als transphänomenale Realität zuläßt. Liegt hier
eine unüberbrückbare Kluft zwischen den verschiedenen Disziplinen der
rwissenschaft vor?

h glaube nicht, daß dem so ist. Es handelt sich nur um verschiedene
kte ein und derselben Wirklichkeit. Bei makroskopisch gerichteter, beson-
bei ganzheitlich-morphologischer Betrachtungsweise wäre es unzweck-
ig, jeweils die durch die physikalischen Erkenntnisse notwendig werdende
ektur auszusprechen. Es liegt also eine Einklammerung der physikalischen
tellung vor; die Übersetzung der anschaulichen Gegebenheiten in das
gängliche Transphänomenale wird stillschweigend vorausgesetzt, aber als

in diesem Zusammenhange unerheblich weggelassen. Ähnlich arbeiten ja auc gewisse Teile der Physik selbst noch mit den alten Vorstellungen, die wenig stens teilweise auf anschaulicher Grundlage beruhen; die gesamte Schulphysi tut dies und kommt damit zu Ergebnissen, deren Wert nicht im geringste dadurch in Frage gestellt wird, daß andere Teile der Physik, die mit ver feinerten und komplizierteren Methoden arbeiten, jene Vorstellungen falle lassen. Es wird niemandem einfallen, die Lehrsätze der elementaren Mecha nik etwa deshalb anzuzweifeln, weil die undurchdringlichen Körper, mit dene sie operieren, in der Atomphysik völliger Auflösung verfallen.

Erkenntnistheoretisch gesehen ist allerdings die Situation so, daß alle jene Teilgebiete der Naturwissenschaften, die anschauliche Gegenstände wi transphänomenale behandeln, damit bewußt oder unbewußt fiktive Vor stellungen einschmuggeln. Es ist also gerade so, daß der Fiktionscharakte nicht mit der Unanschaulichkeit der heutigen Atomphysik, sondern umgekeh mit der noch vorhandenen Bindung an Anschaulichkeit verknüpft ist. Aber e würde, wie schon angedeutet, eine unerträgliche und höchst überflüssige Be lastung bedeuten, die an sich nötigen Korrekturen jederzeit vorzunehmen für eine Unzahl von wissenschaftlichen Zwecken genügt es vollauf, die Be ziehungen zwischen den anschaulichen Gegenständen festzustellen, wobei w zusätzlich die vielleicht nicht deutlich zum Bewußtsein erhobene Arbeits hypothese machen mögen, daß die betreffenden Beziehungen innerhalb de anschaulichen Welt wenigstens in groben Zügen – eben in der makroskop schen Dimension, auf die unser Blick gerichtet ist – denen der transphänome nalen Welt entsprechen.

Eines aber wird auf Grund unserer Erörterung klar geworden sein: da di Physik in ihrem ständigen Fortschreiten zu immer größeren Abstraktione mit der von vornherein gegebenen Tendenz der Erkenntnistheorie konve giert, so sind wir der Notwendigkeit enthoben, eine Verdoppelung de transphänomenalen Welt, ihre Aufspaltung in eine Schicht der physikalische und eine Schicht der metaphysischen Gegenstände, vorzunehmen. Diese Ve doppelung kam nur zustande, weil zwei Wissenschaften, theoretische Physi und theoretische Philosophie, konkurrierende Aussagen über die Beschaffen heit der transphänomenalen Wirklichkeit machen wollten und weil diese Au sagen infolge der verschiedenen dabei angewandten Methoden zunächst ve schieden ausfallen mußten. Das Ziel aber war in beiden Fällen von Anfan an das gleiche, und die Unterschiede der Ergebnisse sind heute so gut wi verschwunden, wenn man sie richtig zu deuten versteht.

Der kritische Realist wird also ohne Schwierigkeiten an der Meinung fest halten, daß die physikalische Wirklichkeit mit dem Teil der metaphysische zusammenfällt, der als transphänomenales Korrelat der Sinneswahrnehmun

angenommen werden muß. Er kann sowohl der phänomenalen als auch physikalischen Wirklichkeit eine bedeutend klarere Stellung einräumen, ies der Kritizismus *Kants* tut. Nicht nur erkennt er die Realität des un-elbar Gegebenen voll und ganz an, sondern er befreit auch die physika-e Realität aus jeder Zweideutigkeit.

afür taucht für den kritischen Realisten eine andere Schwierigkeit auf. kt man sich nämlich das Zeichenverhältnis zwischen der physikalisch-meta-ischen und der bewußtseinsgegebenen Realität *kausal* bedingt, so bedeutet die Festlegung auf die *Wechselwirkungslehre* mit ihren Paradoxien:

stens. Physikalische und psychologische Gesetzmäßigkeit sind inkommen-bel, die eine kann also nicht gut die andere streckenweise vertreten. *laier* (Philosophie der Wirklichkeit, I, 1926) hat mit Recht darauf hin-esen, daß die Wechselwirkungslehre, sofern sie Physisches und Psychi-; in *einen* Kausalzusammenhang einordnet, eine Gleichartigkeit der wir-en Faktoren voraussetzt, die den Tatsachen widerspricht.

veitens. Die physikalisch-physiologischen Prozeßzusammenhänge verlangen Grund des Gesetzes der Erhaltung der Energie Lückenlosigkeit in ihrem nen Bereich. Diese Zusammenhänge dürfen nicht durchbrochen werden n die Zwischenschaltung heterogener Prozesse, wie es die psychischen Vom physiologischen Standpunkt gesehen, besteht kein Grund, den Vor-; subkortikaler Vermittlung zwischen Reiz und Bewegung beim Reflex den Vorgang mit Einschaltung kortikaler Prozesse grundsätzlich ver-den zu deuten. Für den Gehirnphysiologen ist das Bewußtseinsphäno-nur Epiphänomen des Gehirnprozesses; eine Wechselwirkung mit gänz-andersartigen Vorgängen kommt für ihn, wenn er konsequent bleibt, in Betracht.

nd doch können wir uns nicht dabei beruhigen, daß die Bewußtseins-omene bloß Epiphänomene wären, denn sie sind uns ja umgekehrt le das Gewisseste, weil unmittelbar Gegebene; jedenfalls viel unmittel-r als der Gehirnprozeß, dessen Annahme ja wieder nur auf Wahrnehmun-(anderer Personen) beruht und nur auf Grund dieser Wahrnehmungen rer Personen unseren eigenen Wahrnehmungen als deren physiologische ussetzung substituiert wird.

as Problem zeichnet sich also mit aller Schärfe ab: einerseits spricht die mmensurabilität physikalischer und psychologischer Gesetze und Struk-a sowie die Forderung der Autarkie innerhalb des physikalisch-physiolo-en Bereiches gegen Wechselwirkung, andererseits scheint die Annahme Abhängigkeit der Bewußtseinsvorgänge von den physikalisch-physiolo-en Außenvorgängen (in Form einer Realrelation) unabweisbar zu sein. eses Problem würde verschwinden, wenn wir den Spiritualismus mit-

machen könnten; dann wäre das, was der Forscher physikalische und physi- logische Vorgänge nennt, selbst seinem metaphysischen Wesen nach psycho und das Psychische wäre die einzige Form der Realität, sowohl innerha unseres Bewußtseins als auch außerhalb desselben (zum Teil in Form unb wußter seeelischer Vorgänge). Wahrnehmung wäre dann durch kausale Ei wirkung eines psychoiden Agens auf das betreffende Subjekt zu erklären; d physikalischen Vorgänge wären selber bloß vorstellungsmäßige Zeichen f solches Psychisches und nichts außer dem Bewußten Vorkommendes. D Schwierigkeiten der Wechselwirkung fielen also weg, da der Dualismus zw schen Körperlichem und Seelischem beseitigt wäre.

Wir haben aber bereits oben die Gründe dargelegt, die es uns verwehre diesen bequemen Ausweg einzuschlagen. Eine Beseitigung des Problems d Wechselwirkung durch Streichung des einen Teils oder durch Reduzierun des einen auf den anderen ist daher nicht möglich.

So scheint nur die Annahme eines (nichtmonistischen) Parallelismus bleiben. Aber auch gegen diesen erheben sich schwere Bedenken, vor alle wieder wegen der Inkommensurabilität beider Gebiete. So wie diese es au schließt, Physisches und Psychisches im Sinne der Wechselwirkungslehre einen Kausalzusammenhang einzugliedern, so macht sie es auch unmöglic ein wechselseitig *eindeutiges* Korrespondenzverhältnis psychischer und phys scher Prozesse anzunehmen. Nur zwischen den Wahrnehmungsinhalten un den Außendingen, deren Signale sie sind, darf aus Wahrscheinlichkeitsgrü den eine Korrelation angenommen werden; die verschiedenen Arten d psychischen Akte aber sind ihrer ganzen Struktur nach zu verschieden vo physischen Prozessen, als daß ein durchgehender Parallelismus denkbar wär

Einzig und allein ein *partieller* Parallelismus kann anerkannt werden, de art, daß zwischen einem Teil der physikalisch-physiologischen Vorgänge un den Bewußtseinsvorgängen ein Verhältnis lockerer, nicht ins einzelne gehe der Korrespondenz besteht. Anstelle der kausalen Abhängigkeit der Sinne wahrnehmungen von Außenreizen wäre dann vorauszusetzen, daß der Re zwar nur wieder physiologische Vorgänge im Zentralnervensystem kausal au löst, daß aber mit diesen Gehirnprozessen gleichzeitige Bewußtseinsvorgän parallel laufen und daß zwischen diesen gleichzeitigen Prozessen eine ihre eigentlichen Wesen nach nicht weiter zu ergründende wechselseitige A hängigkeitsbeziehung vorläge. Wir können m. a. W. nur die Tatsache fes stellen, daß eben die entsprechenden Vorgänge regelmäßig parallel zu laufe pflegen, ohne daß damit eine durchgreifende Korrespondenz der Prozesse i einzelnen anzunehmen wäre.

Vielleicht sind wir überhaupt nicht berechtigt, über diese Tatsachen hina noch einen inneren Zusammenhang postulieren zu wollen, der zwischen de

lnen Vorgängen eine zwangsläufige Verbindung bedingen würde; nur Standpunkt der strukturellen Leib-Seele-Einheit gesehen, wäre ein sol- Zusammenhang im Rahmen der größeren Einheit zu vermuten, dessen e Begründung uns aber verborgen bleibt. Die Hilfsvorstellung einer lechie, die dafür wohl verwendet wird, darf nur fiktiv, niemals mit dem ruch eines erklärenden Faktors eingeführt werden, weil die Lenkung rieller Vorgänge durch seelische oder psychoide Kräfte (als welche ja die lechie gemeinhin gedeutet wird) wieder die Schwierigkeiten der Wechsel- ung heraufbeschwört. Die Leib-Seele-Einheit an sich schon als Lösung Problems zu betrachten, ist völlig abwegig, wie ausdrücklich gegenüber r heute so beliebten Ausflucht bemerkt werden möge (besonders *ehlen* hat mehrfach mit Nachdruck darauf hingewiesen).

r in dieser vorsichtigen Form ist der kritische Realismus aufrechtzuerhal- Trotz des mit manchen Dunkelheiten behafteten Ergebnisses glauben ihn anderen Lösungsversuchen vorziehen zu müssen. Jedenfalls scheint s gerechtfertigt, zwei Welten anzunehmen: eine phänomenal gegebene Subjektes (die sich natürlich mit der Zahl der Bewußtseinssubjekte multi- ert) und eine transzendente, die teilweise von der Physik, wenn auch in st abstrakter und unvollständiger Weise, erfaßt wird und in diesem Teil psychoid ist.

amit ist es natürlich nicht ausgeschlossen, daß es in der Welt des Tran- denten außerdem noch Psychoides (unabhängig von den verschiedenen ußtseinssubjekten, die ja selber schon für das einzelne Subjekt transzen- sind) geben mag. Schon wenn wir im Einzelsubjekt neben den Bewußt- vorgängen auch noch unbewußtes Psychisches annehmen, wie es die große rzahl der Psychologen und Metaphysiker tut, ist streng genommen ein ac'der Teil der außerbewußten Welt eingeführt.

ese Linie soll aber hier nicht weiter verfolgt werden. Jedenfalls zeigt aber in den letzten Andeutungen die Möglichkeit, zwischen kritischem smus und *partiellem* (nichtmonistischem) Spiritualismus eine Verbindung stellen. Wenn das Transzendente teilweise im Sinne des kritischen Realis- als materiell (in dem von der heutigen Physik gemeinten, recht unstoff- Sinne des Wortes), teilweise als psychoid gedacht wird, so bedeutet das Synthese von kritischem Realismus und partiellem Spiritualismus, die ich ist, da der Spiritualismus nur in der Verallgemeinerung und Aus- ßlichkeit seines Standpunktes zurückgewiesen werden muß. Es bleibt bei einer dualistischen Ontologie, deren eines Glied die beiden niederen schichten der Ontologie von *Nicolai Hartmann*, das Anorganische und Organische, deren anderes Glied seine höheren Seinsschichten, das See- und das (nur strukturell autonome) Geistige umfaßt.

# NIKOLAUS KOPERNIKUS

## Rückschau am Ende des Gedächtnisjahres 1943

*Von Max Caspar, München*

Im Schicksalsjahr 1943 hat das deutsche Volk anläßlich der 400. Wiederke des Todestages das Gedächtnis eines seiner Großen gefeiert, der durch ei friedliche Tat von höchster Bedeutung einen Markstein in der geistigen Ent wicklung des Abendlandes gesetzt hat, indem er unser Auge für eine ne Anschauung der Welt, in der wir leben, öffnete. In glänzenden offiziell Veranstaltungen und in Vorträgen bescheidenerer Art, in einer Reihe u fänglicher und gut ausgestatteter Publikationen, wie in zahllosen Aufsätz in Zeitschriften und Zeitungen wurde die Persönlichkeit des Meisters und d Bedeutung seines Werks dargestellt. Man redete und schrieb über seine A stammung, seinen Lebensgang, sein Bild, über die Ursprünge seiner genia Konzeption, den Zusammenhang seiner Gedankenwelt mit den geistigen B strebungen seiner Zeit, seine Abhängigkeit von Vorläufern in alter und spät rer Zeit, seine Einordnung in die Entwicklung philosophischen Denkens u Forschens, die Auswirkung seiner Leistung auf die Nachwelt, über sei politische Tätigkeit und seine medizinische Praxis, über die Ausgaben sein großen Werkes und das Schicksal seiner Handschriften. Man errichtete Den mäler und Gedenktafeln. Man stellte ihn auf der Bühne dar und, wie es unserer Zeit nicht anders sein kann, auch im Kino. Alles das war gut gewo und gedacht, vieles hat auch bleibende Bedeutung für die Zukunft. Die B rührung mit einem großen Mann, die eingehende Betrachtung seines Leben laufs, bereichert und vertieft das eigene Leben. Die Erinnerung an die Gro tat, durch die *Kopernikus* die Entwicklung der Astronomie und des geistig Lebens überhaupt in den letzten vierhundert Jahren in bestimmender Wei beeinflußte, und der Gedanke, daß er einer der Unsrigen war, daß sei Leistung ein Geschenk deutschen Geistes an die Welt bedeutet[1], wirkt e hebend und stärkend auf den Glauben an die kulturelle Sendung, zu d unser Volk befähigt und berufen ist. In solcher Bereicherung und Vertiefu unseres eigenen Lebens, in einer Klärung und Festigung unserer Einsicht u

---

[1] Um den sicheren Nachweis der Deutschstämmigkeit hat sich in neuerer Z besonders *H. Schmauch* verdient gemacht, der seine Untersuchungen in mehrer Aufsätzen niedergelegt hat, so u. a. in „Jomsburg", Jg. 1 H. 2, 1937 und in „Nikola Kopernikus, Bildnis eines großen Deutschen", hrsg. von *F. Kubach*, München u Berlin 1943, S. 61 ff. Während das Ausland aus Voreingenommenheit immer wied den polnischen Ansprüchen zustimmt, hat der bekannte italienische Philoso *F. Orestano* in seiner gehaltvollen Rede anläßlich der Kopernikusfeier in Ferrara i Mai 1943 die deutsche bzw. preußische Abstammung des Astronomen anerkan Seine Rede ist abgedruckt in „Die Mittelstelle", 2. Jg. H. 19, 1943, S. 14 ff.

nem Antrieb unseres Wollens und Strebens liegt letzten Endes der Sinn
Gedächtnisfeiern. Ohne solchen Gewinn wären sie leeres und äußerliches
änge.

iesen Sinn zu erfüllen ist freilich nicht leicht bei *Kopernikus*, der nicht für
Menge schrieb und in vornehm stolzer wissenschaftlicher Gesinnung mit
em Wissen zurückhielt und der sich zudem auf einem Gebiet betätigte,
für die meisten schwer zugänglich ist. Bei einem Dichter, Maler, Musiker,
tsmann oder Feldherrn mag dieses Ziel leichter zu erreichen sein. So war
nem Wissenden nicht wohl, wenn ihm aus allen Tageszeitungen der Ruf:
rnikus! entgegentönte. Nein, man kann Kopernikus nicht populär machen.
egen sträubt sich seine Person und sein Werk. Hatte er doch, wie er
r mitteilt, lange geschwankt, ob er die Untersuchungen, die er zum Be-
der Erdbewegung geschrieben hatte, überhaupt herausgeben oder nicht
r dem Beispiel der *Pythagoreer* folgen sollte, welche die Geheimnisse der
sophie nur ihren vertrauten Freunden mündlich zu überliefern pflegten.
Absicht, die ihn zu dieser Haltung veranlaßte, kennzeichnet deutlich seine
önlichkeit. Er hielt mit seinem Werk zurück, „damit die so schönen Dinge,
nur durch großen Aufwand an Eifer seitens bedeutender Männer erforscht
len können, nicht von jenen verachtet werden, die es entweder verdrießt,
ren als einträglichen Wissenschaften viel Mühe zu widmen, oder die,
n sie durch die Ermahnungen und das Beispiel anderer zu dem freien
ium der Philosophie getrieben werden, dennoch wegen der Beschränktheit
Geistes sich so unter den Philosophen ausnehmen, wie die Drohnen
r den Bienen"[2]. In demselben Schriftstück, in dem sich diese Stelle findet
st das Widmungsschreiben seines Werks an Papst Paul III.), sagt er
er, um die wissenschaftlichen Laien von der Beurteilung seiner neuen
e von vornherein auszuschließen: *„Mathemata mathematicis scribuntur."*[3]
diesen Worten hat er nicht nur den Charakter seines Werks als eines
ematisch-astronomischen klar festgelegt, er hat auch Forderungen an die
llt, die ihn und seine neue Lehre kennen zu lernen das Verlangen haben
gar als Künder und Deuter dieser Lehre aufzutreten sich anheischig
en.

an hat vielfach bei der Darstellung der kopernikanischen Leistung die
r zu tief in mystisch-metaphysische Tinte eingetaucht, indem man beson-
Beziehungen zu neuplatonischen Spekulationen, mit denen er seinem
ngsgang wie der ganzen Denkweise seiner Zeit nach zweifellos bekannt
vertraut war, allzu großen, ja entscheidenden Einfluß auf sein Denken

---

Revolutiones orbium caelestium, Ausgabe Thorn 1873, nach der im folgenden
t wird, S. 3 f.
Revol. Praefatio S. 7.

und Forschen beilegte. *August Faust* hat vollkommen recht, wenn er in sein trefflichen, reiches kritisches und positives Material bietenden Untersuchun über die philosophiegeschichtliche Stellung des *Kopernikus* die verschieden lich behauptete Abhängigkeit des Astronomen von der Lichtspekulation d *Marsilio Ficino* widerlegt und als Ergebnis feststellt, daß die weltanschaulich Grundeinstellung des Frauenburger Meisters ganz und gar nicht neuplatonis und auch nicht mystisch ist[4]. Man darf, will man einen tieferen Einblick die geistige Werkstatt des *Kopernikus* gewinnen und erfahren, womit er si beschäftigt hat und was ihm am Herzen lag, nicht nur die ersten zehn Kapit des ersten Buches durchlesen, für die übrigens das vorerwähnte Urteil v *Faust* ebenfalls gilt, die aber immerhin eher philosophischen Charakt tragen, da hier von der Form der Welt im allgemeinen und von der Begrün dung der Erdbewegung die Rede ist. Man muß das ganze Werk hera ziehen, dessen Inhalt hohe Anforderungen an das Verständnis des Lese stellt. Da findet man geometrische Figuren, mathematische Tabellen und Re nungen über Rechnungen. Man ist erstaunt über die gewaltige Zahlenarbe die hier geleistet ist. Man spürt das mathematische Sensorium ihres Auto Man folgt ihm gern auf den originellen Wegen, die er einschlägt. Die Rechnungen beziehen sich freilich nicht auf die Begründung seiner Lehre v der Erdbewegung, wie in populären Darstellungen so schön geschrieben steh er rechnete und rechnete und siehe da, es stimmte. Nein, bei jener Begrün dung gab es nichts zu rechnen, wie auch seine Beobachtungen sich nicht hie auf bezogen, da ja von der Ermittlung einer Fixsternparallaxe mit den I strumenten der damaligen Zeit nicht die Rede sein konnte. Worauf sich sei Rechnungen beziehen, sind die Schwankungen der Präzession der Äquinokti und damit der Jahreslänge, die, wie er vermutete, periodischen Änderung der Exzentrizität der Erdbahn und der Ekliptikschiefe, ferner die Mon bewegung und besonders die Darstellung der Planetenbewegungen dur übereinander gelagerte gleichförmige Kreisbewegungen, die er, wie wir hör werden, als eine Hauptleistung betrachtete. Das sind lauter Dinge, die rec nerisch auch auf dem Boden der ptolemäischen oder tychonischen Lehre hätten gestaltet werden können, wie es *Kopernikus* getan hat. Wer mit math matischem Öl gesalbt ist, findet, wenn auch die spätere Astronomie ga andere Wege ging, hohen Genuß an der durchsichtigen Klarheit, an d

---

[4] *A. Faust,* Die philosophiegeschichtliche Stellung des Kopernikus. In: „Nikola Kopernikus", hrsg. von *F. Kubach,* München-Berlin 1943, S. 152. Eine mystisc Denkweise des Kopernikus wurde besonders vertreten von *E. Brachvogel,* so seinem Aufsatz: Coppernicus und die neuplatonische Lichtmetaphysik; Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands, 26. Bd. H. 80, 1937, S. 451–457, und neuerdin in seinem Beitrag: Nikolaus Kopernikus in der Entwicklung des deutschen Geiste lebens, in „Kopernikus-Forschungen", hrsg. von *J. Papritz* und *H. Schmauch,* Leipz 1943, S. 34–99.

sen Genauigkeit, an der methodischen Sicherheit und Sauberkeit, lauter nschaften, die den echten Mathematiker kennzeichnen.

er mathematische Genius tritt uns auch strahlend entgegen in dem, was lie eigentliche Leistung des *Kopernikus* in das allgemeine Bewußtsein gangen ist. Man hat früher schon Bücher verfaßt über seine Vorläufer, über die Männer, die in der Vorzeit von einer Erdbewegung gesprochen einer solchen Anschauung vorgearbeitet haben, und neuerdings wieder larüber geschrieben, aus welchen Urgründen sich im Denken des Frauener Meisters das Weltbild, das er uns darbietet, entwickelt hat. Man weiß, er sich selber auf einige Pythagoreer als seine Anreger beruft, von denen ei *Cicero* und *Plutarch* gelesen habe[5]. Wenn man demgegenüber immer er den Versuch macht, wie neuerdings besonders *Eugen Brachvogel*, Berufung als einen diplomatischen Kniff hinzustellen, mit dem sich rnikus hinter die hochangesehene Autorität der Alten habe verstecken en, um von vornherein etwaigen Einwänden gegen seine Lehre zu begegso ist dem mit allem Nachdruck entgegenzutreten[6]. Wir sind in der teilung des Kopernikus fast ausschließlich auf seine eigenen schriftlichen nisse angewiesen. Da er nicht die red- und schreibselige Art seines

---

Revol. Praefatio S. 6. Die Tatsache, daß Kopernikus an dieser Stelle den tvertreter eines heliozentrischen Weltbildes im Altertum, *Aristarch*, nicht get hat, ist schon oft bemerkt und besprochen worden. In neuester Zeit geht *achvogel* in seinem Aufsatz: Nikolaus Kopernikus und Aristarch von Samos, chr. f. d. Gesch. und Altertumskunde Ermlands, 25. Bd. 1935, S. 697 ff., von der e aus, Kopernikus habe die „Sandrechnung" des Archimedes, in der sich die nte Stelle über Aristarch befindet (Arenarius I, 4–7) nicht gekannt, da diese 544, ein Jahr nach dem Tode des Kopernikus, zum erstenmal gedruckt worden *. Faust* macht sich (in seinem in Anm. 4 zitierten Aufsatz S. 109 ff. und 330 ff.) These zu eigen. *E. Zinner* dagegen meint (Entstehung und Ausbreitung der rnicanischen Lehre, Erlangen 1943, S. 178), Kopernikus habe den Bericht über rch in der „Sandrechnung" sicher gekannt, da dieser auch seinen Vorgängern aus von Cues, Peuerbach und Regiomontanus nicht unbekannt gewesen sei Regiomontanus sich sogar eine Abschrift des Werks von Archimedes angefertigt worin er sich die auf Aristarch bezügliche Stelle angemerkt habe. Man wird r Auffassung beitreten können. Daß Kopernikus den Aristarch an jener Stelle lem nicht erwähnt hat, versteht man, wenn man den Text in den Revolutiones zieht, wo Kopernikus sagt, er habe, unbefriedigt von den Lehren der Schule, nals die Bücher aller Philosophen, deren er habhaft werden konnte, nachgelesen, u erfahren, ob nicht etwa einer eine andere Bewegungslehre aufgestellt hätte. hm zu dieser Zeit keine Handschrift des Archimedes zur Verfügung stand, blieb die Berufung auf Aristarch. – *Kepler* war der Meinung, Kopernikus habe eliozentrische Lehre des Aristarch nicht gekannt. Er spricht dies in einem ren Werk (Hyperaspistes 1625, Opera Omnia ed. *Ch. Frisch*, Bd VII, 1868, ) bestimmt aus: „Quis negabit, inventum esse systema illud, mobilem inter tas Terram faciens, a Copernico, conceptus Aristarchi penitus ignaro".

*E. Brachvogel* in dem in der vorausgehenden Anmerkung zitierten Aufsatz ff., sowie neuerdings in seinem Beitrag zu den von *J. Papritz* und *H. Schmauch* sgegebenen „Kopernikus-Forschungen", Leipzig 1943, S. 40 f. Auch *A. Faust* t sich in diesem Zusammenhang eindeutig gegen Brachvogel aus, in seinem in erkung 4 zitierten Aufsatz S. 361 ff.

großen Nachfolgers *Kepler* besaß, der alle Falten seiner wissenschaftlichen Toga aufdeckte und seine Freude daran hatte, den Leser alle Windungen seiner Gedankengänge von der Quelle bis zur Mündung entlangzuführen, sind jene Zeugnisse viel sparsamer und zurückhaltender. Wenn man aber die ganze Stelle, an der er in dem bereits erwähnten Widmungsschreiben an den Papst mit einer bei ihm ungewöhnlichen Lebhaftigkeit über jenen Punkt spricht, mit Unbefangenheit liest, gewinnt man absolut den Eindruck, daß er hier den Werdegang seiner neuen Lehre ohne Hintergedanken vortragen will. Man müßte dem Text Gewalt antun, wollte man etwas anderes darin finden als was der klare Wortlaut besagt.

Seine astronomischen Studien, für die sein Geist geschaffen war und bei denen er, unbefriedigt von der bloßen Anwendung herkömmlicher Regeln sein Augenmerk vor allem auf die theoretischen Unterlagen richtete, führten *Kopernikus* frühzeitig zu der klaren Einsicht, daß nicht nur die beiden überlieferten Theorien, die aristotelisch-averroistische und die ptolemäische, in unvereinbarem Gegensatz zu einander stehen, sondern daß auch gegen beide gewichtige Einwände zu erheben seien. Diese Einsicht versetzte seinen Geist in große Unruhe. Wie ist es möglich, so fragte er sich, daß die Gelehrten, die auf die geringfügigsten Einzelumstände in den himmlischen Bewegungen so sorgfältig achten, keine allgemein anerkannte Vorstellung von dem himmlischen Bewegungsmechanismus im ganzen besitzen?[7] Solche Unruhe, erstes Stadium des genialen Forschers, der zu umwälzenden Entdeckungen berufen ist, drängte ihn, nach einer anderen Lösung der jahrtausendealten Aufgabe zu suchen. Er unterzog sich, wie er erzählt, der Mühe, die Bücher aller Philosophen, deren er habhaft werden konnte, von neuem zu lesen, um zu erforschen, ob nicht irgendeiner einmal der Ansicht gewesen wäre, daß andere Bewegungen der Himmelsbahnen existierten, als jene annehmen, die in den Schulen die mathematischen Wissenschaften lehren. Dabei stieß er auf die genannten Stellen, von denen er die bei *Plutarch* im Wortlaut anführt. War es eine Empfängnis, die hier stattfand? War es ein Samenkorn, das in das bereits Erdreich seines Geistes gelegt wurde, um hier aufzugehen und sich zu entfalten? Oder hatte vielmehr jener Gedanke, auf den er stieß, eine katalytische Wirkung, so daß er in seinem Geist eine Reaktion auslöste, bei der aus bereits vorhandenen Elementen sich neue Erkenntnis bildete? War er gleich einem strahlenden Stern, der durch eine Wolkenlücke sichtbar wird, so daß der Suchende sich über den einzuschlagenden Weg orientieren konnte? Oder war er ein Blitz, der vorhandene Spannungen löste und seinen Geist in Flammen setzte? Das letzte Geheimnis um die Geburt einer epochemachenden Idee läßt sich nie ganz ergründen. Die Mitwirkung der alten Schriftsteller bleibt

[7] Revol. Praefatio S. 5 f.

jedenfalls bestehen. Warum soll man sie auch nicht einräumen? Dem
m des Kopernikus tut ein solches Eingeständnis nicht den geringsten Ein-
. Denn dieser Ruhm besteht nicht darin, daß er als erster den Gedanken
eine Erdbewegung ausgesprochen hatte, vielmehr darin, daß er diesen
anken, der gar nicht so sehr abseits lag – wie viele hatten mit oder vor
jene Stellen gelesen –, mit allen seinen Folgerungen für die Erklärung
Himmelserscheinungen durchgeführt und ihn so ausgesprochen hat, daß
ihn nicht überhören konnte, und daß er mit sicherem Instinkt auch ohne
eise alles ablehnte, was aus naheliegenden Gründen dagegen konnte
ewandt werden. Es war eine geniale Leistung mathematischen Denkens,
*Kopernikus* hiermit vollbrachte, eine Leistung, die eine bis dahin un-
rte Raumanschauung voraussetzte. Denn es ist etwas anderes, den
alen Gedanken von der Relativität der Bewegung zweier sich im Ver-
nis zueinander bewegender Körper zu wiederholen, als die so merkwür-
n Bewegungen von Sonne und Planeten im einzelnen als Folge der Be-
theit unseres Standpunktes nachzuweisen. Und wenn man dies heute
m in der Schule klarmachen kann, so spricht das gerade für die Genialität
Tat des Kopernikus, da die Leistung in der Lösung eines großen Problems
d gäbe es ein älteres und aufdringlicheres Problem in der Astronomie? –
o bedeutender ist, je einfacher und selbstverständlicher hintennach diese
ng erscheint.

ellt man die Frage, was Kopernikus veranlaßt hat, die beiden oben
nnten vorausgehenden Weltsysteme zu verwerfen, so gelangt man zu
m Prinzip, das metaphysischen Ursprungs ist, dessen Durchführung aber
wiederum als eine besondere Leistung unseres Astronomen darstellt.
st das Prinzip der gleichförmigen Kreisbewegung. Dieses besagt, es müsse
in sich zurücklaufende Bewegung notwendig kreisförmig und gleich-
ig sein. Diese axiomatische Forderung wurde schon von *Plato* und nicht
iger nachdrücklich von *Aristoteles* erhoben und durchgeführt. Will man
ernikus kennen lernen und verstehen, wie er als Astronom war und
te, so muß man dieses Prinzip durchaus in die Mitte rücken; man darf
icht nur nebenbei erwähnen, wie dies nicht selten geschieht. Denn es
et Ausgangspunkt und Fundament der astronomischen Spekulation und
nung bei Kopernikus. Eine Theorie, die diese Forderung nicht erfüllt,
ößt nach ihm gegen die Gesetze vernünftigen Denkens, gegen die Idee
Harmonie und Ordnung. Daher verwarf er das ptolemäische System.
es widersprach dem Prinzip, weil nach *Ptolemäus* der Mittelpunkt des
ykels, mit dem er die sogenannte zweite, sich in den bekannten Schleifen
Planetenbahnen offenbarende Ungleichheit erklärte, sich auf dem exzen-
nen Deferent in Erdnähe schnell, in Erdferne langsam bewegt und zwar

in dem Maße, daß diese Bewegung von einem symmetrisch zum Weltmitte punkt liegenden Punkt, dem punctum aequans, aus auf der Apsidenlinie gleich förmig erscheint. Das war für *Kopernikus* der fundamentale Fehler d ptolemäischen Theorie, so gut diese auch die Erscheinungen zu retten im stande war. Diese Theorie konnte daher nach ihm in keiner Weise der vo der Vernunft geforderten Idee einer schönsten Welt entsprechen. Das aristo telische Weltsystem, das die planetarischen Bewegungen durch ein homozen trisches System zahlreicher ineinander geschachtelter Kristallsphären darzu stellen versuchte, wurde nun zwar jenem Prinzip gerecht. Es widersprach ab den Erscheinungen, indem es nur das flächenhafte Bild der Planetenbewegun gen, d. h. deren Projektion an das Himmelsgewölbe darzustellen verstand, d offenkundige Bewegung auf die Erde zu und von ihr weg aber unberück sichtigt ließ. Daher war auch dieses System zu verwerfen. „Es gibt nicht n einen Mittelpunkt für alle himmlischen Bahnen oder Sphären", heißt der ers der bekannten sieben Grundsätze, die Kopernikus schon früh in seinem erste handschriftlich verbreiteten Entwurf, dem sogenannten Commentariolus, au gestellt hatte[8]. Dieser Sachverhalt war es also, der Kopernikus veranlaßt nach einer neuen Lösung zu suchen[9]. Die Einführung der Erdbewegung u die ruhende Sonne und die Durchführung der Theorie der planetarischen B wegungen nach der Forderung des Prinzips der gleichförmigen Kreisbewegun

---

[8] Der „Commentariolus" ist veröffentlicht u. a. in *L. Prowe,* Nicolaus Copper cus, Bd. II, Berlin 1884, S. 184 ff. Mit welch oberflächlichen astronomiegeschichtlich Kenntnissen man bisweilen an Kopernikus herangeht, beweist die Tatsache, da man in dem zitierten Satz: „Omnium orbium caelestium sive sphaerarum unu centrum non esse" bei der Übersetzung schlankweg das „non" wegläßt und schreib „Alle himmlischen Welten (Himmelskörper) oder Sphären haben einen Mittelpunkt So in dem vielgelesenen Buch „Nikolaus Kopernikus" von *W. E. Peuckert,* Leipz 1943, wo S. 136 diese deutsche Übersetzung und S. 138 der lateinische Text ste und mit der falschen Übersetzung die Harmonie und Ordnung der Welt begründ wird; „denn wo ein Mittelpunkt ist, da ist Gliederung und Aufbau" usw. Daß d Übersetzung „Welten" oder „Himmelskörper" völlig falsch ist, sei nebenbei bemerk

[9] Daß das Prinzip der gleichförmigen Kreisbewegung tatsächlich einen Ausgang punkt für das Suchen nach etwas Neuem bei Kopernikus bildete, geht aus der vie beachteten Stelle Revol. V, 2 S. 322 f. hervor, wo er die ptolemäische Lehre darste und kritisiert und dann sagt: „Haec et similia nobis occasionem praestiterunt d mobilitate terrae aliisque modis cogitandi, quibus aequalitas et principia artis pe manerent." Aufschlußreich sind auch in diesem Zusammenhang die einleitende Ausführungen des Astronomen in seinem Commentariolus, sowie Revol. I, 4. Übrige fordert auch *Ptolemäus* selber das Prinzip der gleichförmigen Kreisbewegunge „weil nur diese der Natur des göttlichen Wesens entsprechen" (Almagest IX, 2 Er möchte das glückliche Vollbringen eines solchen Vorhabens als eine Großt bezeichnen, „ja in Wahrheit als das Endziel der auf philosophischer Grundla beruhenden mathematischen Wissenschaft". Da er aber dieses Ziel durch Einführun eines „punctum aequans" nur in unvollkommener Weise erreichte, weil hiebei nu eine scheinbare Gleichförmigkeit erzielt wird, mußte die diesbezügliche Leistun des Kopernikus auch den Beifall derer finden, die bei der Lehre der Erdbewegun nicht mit ihm gingen und auf Ptolemäus schwuren. Kopernikus erfüllte ja mit d glatten Durchführung des Prinzips gerade eine Forderung des alten Meisters.

n übereinander gelagerte Kreisbewegungen bilden im Sinne des Meisters beiden Grundpfeiler seines neuen Weltbildes. Auf ihnen beruht seine tellung einer aufs schönste geordneten, in allen ihren Teilen harmonisch ebauten Welt. So glaubte er die Vorzüge der beiden früheren Systeme in n einzigen System vereinigt, ihre grundsätzlichen Mängel vermieden zu en.

ie Durchführung des Prinzips der gleichförmigen Kreisbewegung mochte chem Astronomen an dem System des Kopernikus besser gefallen und ter eingehen als die Lehre von der Erdbewegung. So hat *Tycho Brahe,* sich durch Weiterbildung und Ausübung der astronomischen Beobachskunst um die Erneuerung der Himmelskunde größte Verdienste erwarb, Erdbewegung aus verschiedenen Gründen zwar abgelehnt, jenes Prinzip dem jungen Kepler gegenüber durchaus verteidigt[10]. Ja, noch neunzig e nach Erscheinen der Revolutiones fand jenes Prinzip den Beifall des nes, der sich bei der Verteidigung der Lehre von der Erdbewegung in n fatalen Prozeß mit der römischen Kurie verwickelte und damit sowohl aganda für diese Lehre machte als auch in höherem Grad, als er es verte, sich den Ruhm des Hauptvorkämpfers der kopernikanischen Lehre rb[11]. Es muß festgestellt werden, daß *Galilei* zwar in geschickter Weise che Einwände gegen die Erdbewegung zu widerlegen und gewichtige rscheinlichkeitsgründe für diese vorzubringen wußte, beim Festhalten an n Prinzip jedoch die Theorie in keiner Weise zu fördern verstand. Der

*Brahe* schrieb in einem Brief an Kepler, in dem er ihm sein Urteil über das terium Cosmographicum" mitteilt, unter dem 9. Dez. 1599: „Oportet omnino ex laribus componi astrorum circuitus, alias perpetuo uniformiter et aequaliter in n revertentur et perennitatem frustrabunt, praeterquam quod [motiones] minus lices magisque anomalae erunt, nec etiam doctrinae et usui accomodae" (Tycho-rahe Opera Omnia ed. *J. L. E. Dreyer*, Bd. VIII, 1925, S. 208). Da die Alten Prinzip der gleichförmigen Kreisbewegung nur unvollkommen erfüllten, machte Brahe, obwohl er die Lehre von der Erdbewegung ablehnte, doch in seiner etentheorie die kopernikanische Darstellung der Bewegungen mit Hilfe eines enters und zweier Epizykeln zu eigen (Opera omnia ed. *J. L. E. Dreyer*, Bd. II, S. 426 f.).

In seinem Dialog über die Weltsysteme sagt *Galilei:* „Sono in Tolomeo le mità, e nel Copernico i medicamenti loro. E prima, non chiameranno tutte le de i filosofi grande sconvenevolezza che un corpo naturalmente mobile in giro uova irregolarmente sopra il proprio centro, e regolarmente sopra un altro o? e pur di tali movimenti difformi sono nella fabbrica di Tolomeo; ma nel rnico tutti sono equabili intorno al proprio centro" (Le Opere di Galilei, Ed. onale, Vol. VII, 1897, p. 369). An einer früheren Stelle desselben Werks sagt er ): „Concludo per tanto, il solo movimento circolare poter naturalmente cone a i corpi naturali integranti l'universo e costituiti nell'ottima disposizione", lem er vorher gezeigt hat, daß nur die kreisförmige Bewegung „uniforme" sein (Deutsche Ausgabe des Dialogs von *E. Strauß*, Leipzig 1891, S. 357 und 34.) ält hier durchaus an der aristotelischen Unterscheidung zwischen „natürlicher" „gewaltsamer" Bewegung fest. Man beachte, daß Galilei sein Werk dreiundzig Jahre, nachdem Kepler in seiner Astronomia Nova die ersten zwei Planetenze verkündet hatte, veröffentlichte.

Ruhm des ersten und die siegreiche Entscheidung bringenden Vorkämpfer gebührt daher seinem Zeitgenossen *Kepler,* der zwar nicht so laut rufen konnte und dem es weniger gelegen war, die Sache mit seiner Person zu ver- knüpfen, der aber durch seine glänzenden Entdeckungen der kopernikani- schen Lehre jene Gestalt zu geben verstand, die die Grundlage für die Er- forschung des Planetensystems für alle Zeiten bildet[12]. Es war nicht nur eine leichte Korrektur, die *Kepler* an der Lehre des Kopernikus anbrachte, wenn er statt der kreisförmigen Bahnen Ellipsen mit kleiner Exzentrizität setzte. Es war die Überwindung jenes vorher geradezu für denknotwendig gehalte- nen Prinzips der gleichförmigen Kreisbewegung, die er damit vollbrachte. Für ihn war die Ungleichförmigkeit der Bewegung bei *Ptolemäus* nicht ei- Mangel, wie für *Kopernikus,* sondern der Wegweiser zur Bestätigung de schon früh von ihm herausgestellten Idee einer dynamischen Erklärung de Planetenbewegungen, durch die er der Begründer der Himmelsmechanik ge worden ist.

Die Darstellung der Planetenbewegungen mit Hilfe gleichförmiger Kreis- bewegungen weist uns auf eine Seite der kopernikanischen Lehre hin, bei der wir einen Mangel empfinden, da wir physikalisch zu denken gewohnt sind, d. h. bei jeder Bewegung nach einer sie verursachenden Kraft fragen (wobei wir uns allerdings allzu leicht zufrieden geben, wenn wir solche Kräfte mathematisch eingeführt haben). Stellt man diese Frage bei *Koper- nikus,* so erhält man keine Antwort. Wie hat er sich den Bewegungsvorgang entstanden gedacht? Nach der aristotelischen Theorie haften die Planeten an festen, konzentrischen, einander berührenden Kristallsphären. *Ptolemäus* spricht zwar auch von Sphären, bekümmert sich aber nicht weiter um di physikalische Frage und liefert mit seiner geometrischen Theorie eine rei kinematische Beschreibung der Bewegungen, die es gestattet, die Planeten- örter für einen beliebigen Zeitpunkt zu berechnen. *Peuerbach,* dem das Ver- dienst einer Wiedererweckung der astronomischen Forschung im fünfzehnte Jahrhundert zukommt, hatte in die ptolemäische Theorie feste Sphären vo ganz bestimmter Dicke eingeführt. Kopernikus begnügte sich keineswegs m dem, was Ptolemäus als Ziel der Himmelskunde angestrebt hatte; es war ihn nicht um eine Hypothese zur Berechnung der Planetenörter zu tun, er wollt

[12] *E. Zinner* faßt die Bedeutung der Leistung, die Kepler für den Durchbruc der kopernikanischen Lehre vollbracht hat, in einem Gedächtnisaufsatz in der „Him melswelt" (53. Jg. H. 5/6, S. 40) in die Worte zusammen: „Als es sich im Laufe de Jahrzehnte ergab, daß die auf den coppernicanischen Tafeln beruhenden Jahrbüche nicht mehr stimmten, würde die neue Lehre als merkwürdiger Einfall betrachte worden sein und wäre allmählich in Vergessenheit geraten, wenn nicht Brahe un Kepler sich eingehend mit ihr beschäftigt und Kepler auf Grund der Brahesche Beobachtungen die Richtigkeit des coppernicanischen Weltgebäudes nicht nur be- stätigt, sondern es durch seine Keplerschen Gesetze vervollständigt hätte."

mehr die Form der Welt und den symmetrischen Aufbau ihrer einzelnen e ergründen[13]. Hatte auch er feste Sphären angenommen? Vieles spricht ir, wenn er auch den Gedanken nicht ausdrückt. *Kepler*, der den Meister ser gekannt hat als irgendeiner seiner Zeit, ist dieser Meinung[14]. *Koper-us* spricht auch von revolutiones sphaerarum oder orbium, von Umdrehun- der Sphären der Planeten, nicht der Planeten selber[15]. In der bekannten ematischen Figur, in der er im zehnten Kapitel des ersten Buches sein tem veranschaulicht[16], stellt er, was wenig beachtet worden ist, die Plane-bahnen nicht als Kreislinien dar, er weist vielmehr jedem Planeten eine gelschale von bestimmter Dicke zu. Wenn er freilich diese Kugelschalen zentrisch zeichnet und in lückenloser Aufeinanderfolge anordnet, so wider-cht er sich selber, da er, wie bereits bemerkt wurde, den Satz aufstellte, es nicht nur einen Mittelpunkt für alle himmlischen Bahnen oder Sphären :. Außerdem besteht ein Hauptvorzug seiner Theorie gerade darin, daß sie relativen Entfernungen der Planeten von der Sonne anzugeben weiß, was allen früheren Theorien vollständig ausgeschlossen war. Wenn er in jener ur zudem die Fixsternsphäre unmittelbar an die Saturnsphäre anschließt, teht dies im Gegensatz zu seiner Lehre, daß der Halbmesser der ersteren rmeßlich groß ist im Vergleich zur Entfernung Erd–Sonne. Hat nun aber pernikus für die Planeten feste Sphären angenommen, wie kann er eine he Vorstellung für die Erde hegen, die er unter die Planeten eingereiht indem er dem Begriff des Planeten eine völlig neue Fassung gab? Mußte n doch eine solche feste Sphäre bei der Erde unmittelbar feststellen können. n sieht, daß hier eine Unklarheit vorliegt, die kaum aus dem kopernikani-en Weltbild wird beseitigt werden können[17]. Jedenfalls steckte Kopernikus

---

³ Vgl. Revol. Praefatio S. 5. Die Irreführung der Öffentlichkeit durch die unter-bene Vorrede Osianders ist bekannt.

⁴ Opera omnia ed. *Ch. Frisch*, Bd. I, 1858, S. 282 und Bd. III, 1860, S. 181 (= Ges. ·ke, hrsg. von *M. Caspar*, Bd. III, 1937, S. 73). Derselben Meinung war auch ho Brahe (Opera Omnia ed. *J. L. E. Dreyer*, Bd. II, 1915, S. 398). *E. Brachvogel* t (in „Kopernikus-Forschungen“, hrsg. von *J. Papritz* und *H. Schmauch*, Leipzig 3, S. 44) auf eine Schrift von *A. Koyré* (Nic. Copernic, Des Révolutions des orbes stes, Paris 1934) hin, der den neuesten und eindringlichsten Kommentar zu den en elf Kapiteln der Revolutiones geschrieben habe und darin ebenfalls die An- t vertrete, Kopernikus habe reale Sphären angenommen.

⁵ Die Worte „orbium caelestium“ im Drucktitel der Revolutiones scheinen zwar n von Osiander eingefügt worden zu sein (vgl. *E. Zinner*, Entstehung und Aus-tung der coppernicanischen Lehre, Erlangen 1943, S. 256 f.); sie sind auch in r Reihe von Exemplaren der Originalausgabe durchgestrichen. Kopernikus spricht im Text von revolutiones sphaerarum mundi (Revol. S. 3) und orbium caele-n (S. 6). Die Überschrift des bedeutenden Kapitels I, 10 lautet: De ordine estium orbium.

⁶ Revol. S. 29.

⁷ *E. Brachvogel* gibt sich in seinem in Anmerkung 14 genannten Aufsatz (S. 42 ff.) erdenkliche Mühe, so etwas wie eine physikalische Erklärung der Himmels-

noch so sehr in der aristotelischen Vorstellung einer „natürlichen" Bewegung, daß er die oben erhobene, uns Heutigen geläufige Frage nach einer physikalischen Begründung gar nicht zu stellen vermochte[18]. Er sagt zwar einmal, daß die kreisförmige Bewegung immer gleichmäßig verlaufe, weil sie eine nicht nachlassende Ursache habe[19]. Allein es wäre verfehlt, daraus schließen zu wollen, er habe dabei an eine dynamische Erklärung der Planetenbewegungen gedacht.

Man ist erstaunt, daß *Galilei* in dieser Hinsicht nicht über Kopernikus hinausgekommen ist und in seinem physikalischen Denken die „natürliche" gleichförmige Kreisbewegung der Planeten vertreten konnte noch zu einer Zeit, da Kepler bereits mit der Aufstellung seiner Planetengesetze die Himmelsmechanik begründet hatte[20]. *Kepler* hatte sich schon als Student vorgenommen, für die Bewegung der Erde um die Sonne eine physikalische Begründung zu geben, anstelle der mathematischen des Kopernikus. Er hatte sehr früh den schwachen Punkt von dessen Theorie erkannt und sich klargemacht, daß der von ihm verehrte Meister sich allzu sehr an *Ptolemäus* halte und die Bewegungen der Wandelsterne „more ptolemaico mutatis mutandis" darstelle, d. h. nur das Koordinatensystem verschiebe, ohne zu wissen, wie reich er sei, d. h. welche fruchtbaren Keime in seinem Ansatz enthalten wären[21]. Man ermißt den gewaltigen Abstand zwischen *Kopernikus* und *Kepler*, wie auch die große Überlegenheit der astronomischen Leistung des letzteren gegenüber *Galilei*, wenn wir *Kepler* sagen hören: „Wenn man einen Stein hinter die

---

bewegungen bei Kopernikus nachzuweisen. Seine Ausführungen können jedoch nicht überzeugend wirken.

[18] So heißt es Revol. I, 8 S. 21: „Si quispiam volvi terram opinetur, dicet utique motum esse naturalem, non violentum." Es zeigt sich allgemein, daß Kopernikus, so weit es seine Lehre von der Erdbewegung zuließ, an den aristotelischen Vorstellungen festhielt, wie er auch bemüht war, mit Ptolemäus in Übereinstimmung zu bleiben, so weit es seine Koordinatenverschiebung gestattete.

[19] Revol. I, 8 S. 23.

[20] Vgl. Anmerkung 11. Es ist verwunderlich, wie wenig diese Tatsache in wissenschaftlichen Kreisen bekannt ist, und mit welcher Hartnäckigkeit man hier an der Rolle *Galileis* als des Vorkämpfers für eine dynamische Erklärung der Himmelsbewegungen festhält. So schreibt *J. Sommer* in seinem Gedächtnisaufsatz auf Kopernikus in der Kulturpolitischen Schriftenreihe für den Reichsgau Danzig-Westpreußen Bd. 4, Danzig 1943, S. 99: „In seinem Bestreben, die Himmelserscheinungen mit denen der Physik in Verbindung zu bringen und aus physikalischen Gründen zu erklären, fand Kepler die größte Unterstützung durch seinen großen Zeitgenossen Galilei." Gerade das Gegenteil ist richtig. Der Gedanke einer Himmelsmechanik war und blieb Galilei zeitlebens fremd. Es war in erster Linie *Kepler*, der die Astronomie aus dem Banne der aristotelischen Physik erlöste. Was überhaupt den Briefwechsel zwischen den beiden Männern anlangt, so war es Galilei, der die beiden Ansätze zu einem solchen, die zu verzeichnen sind, bald kühl abbrach, während Kepler stets zu einem lebhaften Gedankenaustausch drängte. Galilei verleugnete auch dem bescheideneren Kepler gegenüber nicht seine stolze Art, die nur ungern fremde Leistungen anerkannte.

[21] Opera Omnia ed. *Ch. Frisch*, Bd. III, 1860, S. 50 und S. 234 (= Ges. Werke hrsg. von *M. Caspar*, Bd. III, 1937, S. 141).

le setzen und den Fall annehmen würde, daß beide von jeder anderen wegung frei sind, so, behaupte ich, würde nicht nur der Stein auf die Erde ilen, sondern auch die Erde auf den Stein zu; sie würden den zwischen-genden Raum im umgekehrten Verhältnis ihrer Gewichte teilen“[22]. Eine lig neue Naturbetrachtung spricht sich in diesen Worten aus.

Doch nicht nur in der Erklärung der planetarischen Bewegungsvorgänge erscheidet sich die kopernikanische Auffassung von unserer heutigen. Es notwendig hierauf hinzuweisen, da vielfach in der Darstellung und Werg dessen, was der große Deutsche geleistet hat, die spätere Entwicklung unstatthafter Weise miteinbezogen und vorweggenommen wird. Man ist vohnt, sich die Unzahl von Sternen, zu denen als gleichartiges Glied auch Sonne gehöre, in einem nicht nur unbegrenzten, sondern unendlichen ım gleichsam schwimmend zu denken, wobei die Erde als winziger Beiter der Sonne und damit in dem sinnverwirrenden Reigen der ungezählten liarden von Feuerbällen, die sich zu Systemen und Systemen von Systemen ammenschließen, als unbedeutendstes Glied erscheint. Man ist ferner vohnt, in dieser Konzeption einen großen naturwissenschaftlichen Fortritt gegenüber der früheren Vorstellung, die die Erde in den Mittelpunkt Alls gesetzt hatte, zu erblicken, ohne zu bedenken, daß ein unendlicher ım der Anschauung entbehrt und diese Idee keineswegs mit der Methode kter Wissenschaft gewonnen worden, sondern auf metaphysischem Grund vachsen ist. Wie sieht demgegenüber das Weltbild des *Kopernikus* aus? beginnt seine Darlegungen damit, daß er nachweist, die Welt sei kugelnig, womit auch *Ptolemäus,* den er sich in der ganzen Anlage und Einıng seines Werks zum Vorbild genommen hat, seinen Almagest anfängt. den Mittelpunkt dieser Kugel versetzt er die Sonne in absoluter Ruhe. Fixsterne, über deren Natur er ebenso wenig wie *Ptolemäus* auszusagen ß, sind an einer Sphäre haftende Lichter. Diese Sphäre ist „der Himmel, alles enthält und birgt, der gemeinschaftliche Ort aller Dinge[23]“. Inner- dieser Kugel, die die Welt bedeutet, kreisen die Planeten und mitten er ihnen die Erde um die Sonne. Während nun die Alten die Fixsternire unmittelbar an die Saturnsphäre anschlossen, mußte Kopernikus beim len einer Parallaxe den Halbmesser der ersteren so groß annehmen, daß Vergleich zu ihm die Entfernung Erde–Sonne verschwindet, wenn er seine se von der Bewegung der Erde um die Sonne halten wollte. Daß die e im Vergleich zur Fixsternsphäre winzig klein, ja wie ein Punkt ist, hatte

---

[22] Opera Omnia ed. *Ch. Frisch,* Bd. III, 1860, S. 459. Die Stelle findet sich in langen Brief an D. Fabricius vom 11. Oktober 1605, in dem Kepler zuerst die leckung der elliptischen Bahnform des Mars mitteilt und sehr aufschlußreiche achtungen über die Massenanziehung anstellt.

[23] Revol. I, 5 S. 16.

*Ptolemäus* schon gezeigt durch den Hinweis, daß diese Sphäre durch den Horizont stets halbiert wird. *Kopernikus* wiederholte diese Betrachtung; beide Forscher behandeln den Gegenstand je im sechsten Kapitel des ersten Buches ihrer Werke. *Kopernikus* kommt hiebei zu dem Ergebnis, „daß der Himmel im Vergleich zur Erde unermeßlich ist und den Schein unendlicher Größe zur Schau trägt, daß sich aber, was die Größe betrifft, die Erde nach der Schätzung unserer Sinneswahrnehmung im Hinblick auf den Himmel wie ein Punkt zu einem Körper und wie Endliches zu Unendlichem verhält". Weiter unter spricht er im gleichen Kapitel von der „indefinita caeli ad terram magnitudo", indem er hinzufügt: „Wie weit sich diese ‚immensitas' erstreckt, steht keineswegs fest."[24] Bei der Widerlegung der von den Alten gegen eine Erdbewegung vorgebrachten Gründe kommt er zu dem Schluß: „Ob die Welt endlich oder unendlich sei, wollen wir dem Streit der Physiologen überlassen; sicher bleibt uns dies, daß die von Polen umschlossene Erde durch eine kugelförmige Oberfläche begrenzt wird. Warum tragen wir also mehr Bedenken, ih die Beweglichkeit, die ihrer Gestalt von Natur aus entspricht, zuzugestehen, als anzunehmen, daß die ganze Welt sich bewege, deren Ende man nicht kennt und nicht kennen kann."[25] Und in dem berühmten zehnten Kapitel des ersten Buches, in dem er den Grundriß seines Weltbauplans darlegt, sagt er: „Die Ausdehnung der Welt ist so groß, daß die Entfernung der Erde von der Sonne im Vergleich mit der Fixsternsphäre nicht mehr in Erscheinung tritt (non apparet)."[26] Prüft man alle diese Äußerungen, so erkennt man, daß unserem Astronomen die mathematische Vorstellung einer Kugel, deren Halbmesser über jede Grenze hinaus zu- oder abnimmt, geläufig ist, daß er aber die Frage nach einem realen unendlichen Raum offen läßt. Er braucht diese Idee zu seinem Vorhaben nicht, bei dem es ihm vollkommen genügt, festzustellen, daß das Verhältnis der Entfernung der Erde von der Sonne zum Halbmesser der Fixsternsphäre unmerklich klein ist. Nähme er einen aktual unendlichen Raum an, so könnte er nicht von einem absoluten Mittelpunkt eines kugelförmigen Raumes reden. Er müßte mit dem Cusaner feststellen, daß für einen solchen kugelförmigen Raum der Mittelpunkt überall, die Oberfläche nirgends wäre[27]. Aber Kopernikus ist nicht Dialektiker, wie jener, er ist und fühlt sich als Mathematiker[28]. Das geht auch aus der Bemerkun

[24] Revol. I, 6 S. 18 f.. Die Übersetzung von *C. L. Menzzer* (Neudruck 1939, S. 18) enthält hier einen Fehler, indem sie von einer „unendlichen Größe" spricht, als zwischen infinita und indefinita nicht unterscheidet.

[25] Revol. I, 8 S. 21 f.

[26] Revol. I, 10 S. 28.

[27] Es sei für den ganzen Fragenkomplex auf *D. Mahnke*, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle 1937, verwiesen.

[28] *E. Brachvogel* meint zwar (in dem in Anmerkung 5 genannten Aufsatz S. 733) „Kopernikus war, durch die Brille der Mathematiker gesehen, eben garnicht zu

or, er überlasse den Streit um die Grenzen des Raums den Physiologen, im Sprachgebrauch jener Zeit den Naturkundigen. Er rechnet sich also t zu diesen und die Himmelskunde nicht zu den Naturwissenschaften. Astronomie ist für ihn, wie für seine ganze Zeit und die Zeit nach ihm *Kepler*, ein Zweig der Mathematik. Noch Kepler mußte sich, als er daran-, die Himmelsbewegungen physikalisch zu erklären, von seinem Lehrer tlin zurechtweisen lassen, der ihm sagte: man dürfe Astronomisches nur astronomischen, nicht physikalischen Methoden erklären; nur Geometrie Arithmetik seien die Schwingen der Astronomie[29].

an sieht hieraus, wie stark das kopernikanische Weltbild von dem heuti- abweicht, und zwar in wesentlichen Grundlagen. Was diese grundsätz- Struktur anlangt, so kam auch *Kepler* kaum über seinen Meister hinaus. r ist noch bestimmter und klarer in der Ablehnung der Idee eines realen dlichen Raumes. Die unermeßliche (nicht unendliche) Ausdehnung der ternsphäre, die *Kopernikus* forderte und lehrte, wird von Kepler mit allen lichen Gründen verteidigt und plausibel gemacht, da gerade sie vielen, sonst nicht abgeneigt gewesen wären, der neuen Lehre zu folgen, und ein e für deren Vorzüge besaßen, ein Stein des Anstoßes war. Bezeichnend n dieser Hinsicht der ästhetische Einwand, den noch der so scharf und denkende *Tycho Brahe* machte. Dieser vermißt in dem neuen Weltbild „concinnitas", indem er in einer so großen Ausdehnung des Fixstern- nels gegenüber der planetarischen Welt einen unerträglichen Mangel an lproportionierter Ordnung erblickte, gerade so, wie wenn an einem schlichen Körper ein Finger oder die Nase vielmal größer wäre als die se des übrigen Körpers[30]. Solchen Einwänden sucht *Kepler*, dem es ja Hauptanliegen war, die Welt als geometrisch geordneten Kosmos aufzu- en, zu begegnen, indem er den Halbmesser der Fixsternsphäre durch den atz einer bestimmten Proportion a priori zu gewinnen trachtete, anderer-

---

nematiker besonders qualifiziert." Er will diesen kühnen Satz damit begründen, ein Mathematiker die Begeisterung und die starke Einfühlung in die Schönheit Zweckmäßigkeit der Naturformen, die Kopernikus beweise, nicht aufbringe. Mathematiker werden über diese Begründung sehr erstaunt sein. Aber wenn n sachliche Nüchternheit, die nicht in hohen Worten und Phantasien schwelgt, Stigma des Mathematikers ist, dann sind die Revolutiones von einem Mathe- ker geschrieben, da jene Eigenschaft dieses ganze Werk geradezu kennzeichnet die innere Ergriffenheit des Verfassers nur an ganz wenigen Stellen zum Durch- h kommt.

Opera Omnia ed. *Ch. Frisch*, Bd. VI, 1866, S. 16. Diese Auffassung entspricht der Einordnung der Astronomie im Quadrivium.

Dies wird uns von *Kepler* erzählt, Opera Omnia ed. *Ch. Frisch*, Bd. II, 1859, 2 f. (= Ges. Werke, hrsg. von *M. Caspar*, Bd. I, 1938, S. 232). Auch Kopernikus aucht die Vergleichung des Weltgebäudes mit einem menschlichen Körper ol. Praefatio S. 5). Nur sieht er ein Monstrum in dem, was die Alten bei der mmensetzung der Weltteile zu einem Ganzen erhielten.

seits aber auch, freilich ohne Erfolg, den Versuch unternahm, diesen Wert au Beobachtungen zu ermitteln. So stand also auch für *Kepler* die reale Kuge gestalt der Welt fest. Zu den Gründen, die bereits *Ptolemäus* und *Kopernik* hiefür angegeben hatten, fügte er, dessen Denken bei all seiner mathemat schen Schärfe und Präzision im Gegensatz zu Kopernikus aus dem Boden de Mystik Nahrung zog, einen oftmals wiederholten Lieblingsgedanken hinzu indem er die Kugelgestalt für die Welt beanspruchte, weil sich in dieser ei Abbild des dreifaltigen Gottes offenbare. Auf diese sinnbildliche Beziehun baute der nie verlegene Weltkonstrukteur Schlüsse über die relativen Dichte des Sonnenkörpers, der Fixsternsphäre und des Zwischenmediums, sowie übe die Dicke des schalenförmig gedachten Fixsternhimmels. Die Fixsterne nahm er in einem nach innen und außen kugelförmig begrenzten Raum verteilt a Sie bilden in ihrer Gesamtheit gleichsam eine Wand oder ein Gewölbe un schaffen den Raum, in dessen Mittelpunkt die unbewegliche, den ganze Raum erleuchtende Sonne steht, so daß die ganze Welt einer großen Latern oder einem Hohlspiegel vergleichbar ist. Die Zahl der Fixsterne ist nich unendlich, ebensowenig kann von einem aktual unendlichen Raum die Rede sein. Diese Anschauungen *Keplers* sind um so bemerkenswerter, da er berei die neuen Ideen des Mannes kannte, der in kühner Phantasie die Fixstern als Sonnen gleich der unsrigen auffaßte, ihre Zahl und den Raum, in dem s verteilt sind, unendlich annahm, *Giordano Bruno*. *Kepler* polemisierte ene gisch gegen den revolutionären Neuerer und seine Anhänger und suchte sein Aufstellungen mit astronomischen und philosophischen Argumenten, teilweis glücklich, zu widerlegen. Er wirft ihm vor, Mißbrauch mit dem Ansehen de *Kopernikus* und damit der ganzen Astronomie zu treiben; er will die un sinnigen, ausschweifenden Spekulationen einer solchen Philosophie in di Schranken weisen. Die Vorstellung unendlich vieler Welten in einem unend lichen Raum flößt ihm geradezu einen geheimen „horror" ein, „dum erran sese quis deprehendit in hoc immenso, cuius termini, cuius medium ideoqu et certa loca negantur". „Certe equidem vaganti per illud infinitum bene no est."[31] In der Tat ist es ganz falsch, in der These *Brunos*, der von Astrono

[31] Diese Stellen sowie die Polemik gegen Bruno finden sich im 21. Kapitel d 1606 erschienenen Schrift „De Stella Nova", Opera Omnia ed. *Ch. Frisch*, Bd. I 1859, S. 688 ff. (= Ges. Werke, hrsg. von *M. Caspar*, Bd. I, 1938, S. 252 ff.). Auch i 16. Kapitel desselben Werkes S. 672 ff. (= Ges. Werke S. 232 ff.) handelt Kepler üb die Unermeßlichkeit der Fixsternsphäre nach der kopernikanischen Lehre. Außerde bespricht er die Fragen nach dem Raum und der Anordnung der Fixsterne in sein 1618/21 erschienenen Epitome Astronomiae Copernicanae, Opera Omnia Bd V 1866, S. 136 ff. (wo er sich weniger scharf in der Ablehnung Brunos äußert), S. 31 (Vergleichung mit einer Laterne), S. 332 ff. (Versuch den Durchmesser und die Dicht der Fixsternsphäre durch Analogieschlüsse zu ermitteln). Über seine Versuche, dur Beobachtungen eine Fixsternparallaxe zu bestimmen, spricht er in mehreren Briefe aus den Jahren 1597/99; das Material hierüber ist zusammengestellt in „Nova Ke

nichts verstand und nichts verstehen wollte, eine organische Weiterent-
lung der kopernikanischen Lehre zu erblicken. Sie bedeutet viel eher eine
türzung dieser Lehre, wie sie ja auch nicht auf dem Boden astronomischer
chung gewachsen, sondern religiösen Spekulationen und einer pantheisti-
n Naturauffassung entsprungen ist[32]. *Kepler* verteidigte dem *Bruno* gegen-
den *Kopernikus*.

ese Feststellung ist in weltanschaulicher Hinsicht von großer Bedeutung[33].
m *Kepler* sich vor *Kopernikus* stellte, verteidigte er die Stellung des Men-
n im Kosmos, die er bis zu jener Zeit eingenommen hatte. Man hört nicht
n sagen, Kopernikus habe, indem er die Erde aus dem Mittelpunkt der
rückte und damit gleichsam entthronte, auch der anthropozentrischen
ansicht der mittelalterlichen Menschen und der mit dieser verbundenen
tlichen Glaubenslehre den Boden entzogen. Das ist nicht richtig. *Koper-*
*s* und *Kepler* dachten nicht entfernt an eine solche Folgerung aus ihrer
n Lehre, obwohl gerade der letztere ein feines Sensorium für derlei Zu-
nenhänge besaß und sich mit der ganzen Inbrunst seiner Feuerseele, wie
der straff gespannten Intensität seiner erstaunlichen Verstandeskraft um
totale Weltschau bemühte. Ja, die Erde war aus dem Mittelpunkt gerückt
als Schwester unter die fünf Planeten versetzt, diesen also koordiniert
len. Indem man aber glaubte, daß der Reigen dieser fünf Geschwister
Himmel als ein Schauspiel für den die Erde bewohnenden Menschen auf
Weltbühne aufgeführt werde, war mit dieser Verrückung keine Degra-
n verbunden[34]. Der Mensch war und blieb geborgen innerhalb der kos-

---

a" 8, hrsg. von *W. v. Dyck*, Abh. d. Bay. Ak. d. Wiss., math.-naturw. Abt. N.F.
, 1934. Die symbolische Vergleichung der Weltkugel mit der hl. Dreifaltigkeit
von Kepler in zahlreichen frühen und späten Schriften und Briefen in ver-
lenem Zusammenhang angeführt, Opera Omnia I, 10 f., 122 f. (= Ges. Werke I,
539 (= Ges. Werke IV, 246); II, 91, 131 (= Ges. Werke II, 19); V, 223 (= Ges.
e VI, 224); VI, 140, 143, 314, 334; VII, 745.

Über Giordano Bruno vgl. *E. Hoff*, Zur geistesgeschichtlichen Beurteilung und
utung des kopernikanischen Gedankens in Vergangenheit und Gegenwart. Vier-
ressdhr. Die Burg, 4. Jg. H. 2, 1943, S. 113 ff. *D. Mahnke*, Unendliche Sphäre
Allmittelpunkt, 1937, S. 49 ff.

Man muß in der weltanschaulichen Ausdeutung und in der Aufstellung geistes-
ichtlicher Beziehungen bei Kopernikus (wie auch sonst) vorsichtig sein und sich
gewagten und gewaltsamen Konstruktionen hüten, eine Mahnung, die keines-
immer beachtet worden ist. Man kommt hier zu merkwürdigen Feststellungen.
Beispiel, das Verhältnis Kopernikus-Luther. *F. Kubach* stellt beide Männer neben
der „als Glieder der ewigen Kette des gleichen germanischen Kampfes um
esfreiheit" (Die Burg, 2. Jg. 1941, H. 2, S. 17). *W. E. Peuckert*, der sich beson-
in phantasievollen Ausdeutungen nicht genug tun kann, setzt beide Männer in
nsatz zu einander und kommt (in dem in Anmerkung 8 zitierten Buch S. 240)
m Schluß: „Kopernikus ist ein Mann, der Lichtenberg und Newton und Häckel
ist als seinem Zeitgenossen Luther." Was soll der Leser glauben?

Das teleologische Denken jener Zeit kommt klar zum Ausdruck, wenn *Tycho*
sagt: Sonne, Mond und Fixsterne hätten zur Zeitmessung und zum Schmuck
Velt genügt. Wenn nun noch die Planeten mit ihren bewundernswerten und

mischen Kugel und konnte auf seiner Fahrt um die ruhende Sonne die Wu der der Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, wie sie sich a der durchgängigen harmonischen Ordnung ergeben, sinnvoll betrachten. W *Kepler* in dieser Hinsicht einzig zu schaffen machte, war die große Au dehnung der Welt. Wie kann der kleine Mensch auf der so winzigen Er mit seinen Ansprüchen bestehen? Er rechtfertigte die zentrale Stellung d Menschen in der Natur, indem er sagt, der Wert eines Geschöpfes liegt nic in der großen Ausdehnung, sondern der Schöpfer macht das klein, was s durch Würde auszeichnen will. Weil die Menschen das Bild Gottes an si tragen, sind sie Herren des ganzen ungeheuren Alls. „Wer ist unter uns, d sich einen Körper von der Größe der Welt wünschte, um dafür auf die See zu verzichten?“[35] So sind beide, *Kopernikus* und *Kepler*, von dem Glaub durchdrungen: Alles ist des Menschen wegen da. „Mundus propter nos optimo et regularissimo omnium opifice conditus est“, sagt *Kopernikus* einem Zusammenhang, der erkennen läßt, daß dieser Gedanke für ihn g nicht zur Diskussion steht, sondern durchaus selbstverständlich ist[36]. F *Keplers* Auffassung braucht man nicht nach Belegstellen zu suchen. Es find sich tausend, die aus jener Überzeugung von der gottebenbildlichen Wür und der aus ihr folgenden Aufgabe und Berufung der Menschen fließen. F ihn gilt der Grundsatz: „Finis et mundi et omnis creationis Homo est.“[37]

Die Himmelskunde ist in der Folgezeit auf Grund exakter Forschungen Ergebnissen gelangt, die weitgehend mit den von *Giordano Bruno* hingew fenen Ideen übereinstimmen. Die Weltkugel der *Kopernikus* und *Kepler* zerronnen. Die Sonne, die für sie die Leuchte der Welt, das Herz der We Fürstin und Königin unter den Sternen, die Quelle von Leben und Bewegu im All war, hat ihren Rang eingebüßt. Sie ruht nicht mehr, sondern flie und tanzt als gleichgeartetes Glied mit in dem Gewimmel des Mücke schwarms, der den unendlichen Raum erfüllt. Die Erde, „unser Hüttchen ist ein winziger Splitter, den die Sonne mit sich zieht. Man kann den „horro verstehen, der *Kepler* bei dieser Weltschau gepackt hat. „Certe vaganti p illud infinitum bene non est.“ Was soll es für einen Wert und Sinn habe was die Wesen, die man Menschen nennt und die auf jenen Splitter geban sind, tun und treiben? Und doch sind wir uns bewußt, daß wir zu ein Herrschaft in der Welt berufen sind. Wir sind ein Teil dieser Welt, aber do

schwer erklärbaren Bewegungen hinzukommen, müsse etwas Besonderes dahint stecken. Er sieht diese Absicht in einem Einfluß dieser Gestirne auf Welt u Mensch (Opera Omnia ed. *J. L. E. Dreyer*, Bd. IV, 1922, S. 237 f.).

[35] Brief Keplers an Herwart v. Hohenburg vom 28. März 1605, Opera Om ed. *Ch. Frisch*, Bd. II, 1859, S. 90, wo der Gedanke noch weiter ausgeführt wi

[36] Revol. Praefatio S. 5.

[37] Opera Omnia ed. *Ch. Frisch*, Bd. I, 1858, S. 128 (= Ges. Werke hrsg. v *M. Caspar*, Bd. I, 1938, S. 30).

nehr als das. Wir erfassen bewußt diese Außenwelt, wir werfen das Lot s in die Weite des Raums und erfassen schaffend die Ordnung in der kenden Fülle der Erscheinungen, die sich in unserem Geiste spiegeln. ragen ein Wissen um ethische Forderungen und Werte in uns. Wir Recht, Ehre und Freiheit als heilige Güter. Wir wissen um eine Verrtung, die all unser Tun und Lassen über den Rang rein natürlicher htungen hinaushebt. In alledem offenbart sich ein moralischer Kosmos, geistige Ordnung, der, wenn nicht alle Philosophie Trug ist, eine höhere ät zukommt als der mit den Sinnen erfaßbaren Welt. Es ist kein Zweiaß zwischen der Stellung, die die Naturwissenschaft in naivem Realislem Menschen zuweist, und der, die ihm als Träger jener geistigen Ordzukommt, ein Mißverhältnis besteht, das im Einzelmenschen deswegen keine große Spannung hervorruft, weil er sich nur in seltenen Augenn der Besinnung der ihm zugewiesenen Stellung im sichtbaren Kosmos ßt wird, während die moralischen Forderungen jeden Augenblick an ihn treten. Der Sinn für die geistige Ordnung scheint ihm angeboren, die ht in die Stellung in der Außenwelt ist nur Sache gelehrten Wissens. versteht auch, daß sich immer wieder Stimmen erheben, die gegen das geläufige Weltbild auftreten und es, freilich mit unzureichenden Mitteln, derlegen suchen. Fälschlicherweise wenden sie sich meist gegen *Koper-*, in dessen Weltbild jedoch jenes Mißverhältnis noch nicht zutage tritt. u einer befriedigenden Lösung zu gelangen, muß sich das Denken von heute auf ihm lastenden Übergewicht einer rein naturwissenschaftlich ierten Weltanschauung befreien. Andererseits ist zu erwarten, daß auch laturwissenschaft selber zu einer neuen Raumanschauung führen wird, e Entwicklung heute so wenig als abgeschlossen gelten darf wie zur von *Kopernikus* und *Kepler*.

# BESPRECHUNGEN

**Kurt Schilling:** G e s c h i c h t e d e r P h i l o s o p h i e. I. Band: Die alte Welt. Das germanische Mittelalter. — München: Reinhardt 1943. 409 S. gr.8°.

Die Daseinsberechtigung dieser neuen Philosophiegeschichte ergibt sich nicht nur daraus, daß sie ein klar geschriebenes L e h r b u c h darstellt, das nach modernen Gesichtspunkten gearbeitet ist und eine sehr umfassende Kenntnis sowie ausgesprochen selbständige Auswertung der vorhandenen Literatur verrät, vielmehr in erster Linie aus der Tatsache, daß sie eine wirklich neue Gesamtschau aus einheitlichen Grundvorstellungen heraus ist. Der Verfasser will einen mittleren Weg zwischen bloß philologischer Tatsachenaufzählung und einer Konstruktion von einem fertigen (z. B. hegelianischen oder neukantianischen) System aus einschlagen und glaubt, der Relativierung dadurch entgehen zu können, daß er — bei zugegebener Abhängigkeit aller philosophischen Systeme von natürlichen Rassenanlagen und geschichtlicher Situation — doch an der ,,Allgemeingültigkeit" der jeweiligen philosophischen Problematik festhält: nicht im Sinne einer p h i l o s o p h i a p e r e n n i s, die er ausdrücklich ablehnt (S. 307), sondern in dem Sinne, daß Philosophie in der Not des Lebens durchzudringen versuche auf das, was alles Leben immer und zu allen Zeiten ist, und daß sie aus dieser tiefsten Schicht ihre Antwort heraufholen wolle (S. 13 f.). Er bedient sich dabei sogar des ,,Vorurteils", daß alle Philosophie ,,in Wahrheit ein und dieselbe gewesen ist und daß sie in dieser ständigen Gleichheit von den ersten Anfängen bis heute auch streng sachgegründet war" (S. 12). Die Philosophie jedes Zeitalters habe aber bestimmte Aufgaben vor sich: so hat die Philosophie der Griechen von Thales bis Epikur ein für allemal die Seinslehre der diesseitigen Natur entworfen; ,,wer je wieder von der Natur sprechen will, kann das nur in Begriffen, die die griechische Philosophie einmal für immer ausgearbeitet, auf Wegen, die sie, wenigstens eine Strecke weit, schon beschritten hat" (S. 306). Aber auch der Aufschwung zum jenseitigen Gott, der für Neupythagoräer und Neuplatoniker ebenso wie für die frühchristliche Philosophie kennzeichnend ist, ,,ist e i n e bestimmte menschliche Lebensmöglichkeit, die eine g r u n d s ä t z l i c h e, über ihre Zeit und die sie tragende Bevölkerung hinausreichende Bedeutung besitzt"; die Philosophie des jenseitig[en] Gottes hat ,,die Begrifflichkeit zur Erfassu[ng] des das Menschenleben begrenzenden Berei[ches] jenseits des Todes ein für alle Male bere[it]gestellt" (ebda.).

Wenn, wie erwähnt, die Philosophie der Gr[ie]chen die Seinslehre der diesseitigen Natur ist, s[o] wiederholt sie damit auf anderer Stufe das, w[as] der Mythos der griechischen Religion bere[its] vorweggenommen hatte. Dieses Verhältnis zw[i]schen Philosophie und Religion entspringt na[ch] dem Verfasser einem allgemeinen Gesetz; u[nd] zwar tritt die Philosophie dann an die Stelle d[es] Mythos, wenn dieser traditionell erstarrt ist u[nd] seine Lebensfunktion daher nicht mehr in [be]friedigendem Ausmaß erfüllen kann.

Die griechische Religion beruht existentiell a[uf] ,,N a t u r f r ö m m i g k e i t", auf Heiligu[ng] aller diesseitig natürlichen Mächte, die den M[en]schen umgeben. Dieser Charakter der grie[chi]schen Religion kehrt in der Philosophie, die [sie] ablöst, wieder. Die Körperlichkeit der Natur [ist] ,,Grundlage und streng einheitlich verklammern[der] der Rahmen der griechischen Philosoph[ie] (S. 16), wozu die Parallelerscheinungen (ga[nz] ähnlich wie bei Spengler) in der griechisch[en] Geometrie und in der Plastik gefunden wer[den] (S. 119). Trotzdem ist die griechische Philo[so]phie niemals ,,Materialismus" im moderne[n] Sinne des Wortes: denn für die Griechen ist [die] Körperlichkeit des Seins das g e h e i l i g[te] letzte Ziel des religiösen Strebens.

Schon der Urstoff der M i l e s i e r ist ein B[ei]spiel für das Gemeinte. Sie wollen nicht A[uf]klärer oder Naturwissenschaftler sein, sie [er]setzen nur den Gott des Kultes durch ein wah[re]res Göttliches, das die geordnete Natur selb[st] ist (S. 56).

Und wenn das P y t h a g o r ä e r t u m w[e]nigstens teilweise artfremd erscheint, weil [ihm] der Leib zum Gefängnis der Seele und die B[e]schäftigung mit reinen Zahlen eine Befreiu[ng] von der Natur wird, so ist die Philosophie [des] P a r m e n i d e s wieder Ausdruck des echt[en] griechischen Weltgefühls. Das Sein des P[ar]menides ist ,,nicht jenes blasse allgemeine S[ein] der traditionellen formalen Logik, das als B[e]griff übrig bleibt, wenn ich von allen inha[lt]lichen Unterschieden absehe ... vielmehr d[as] Einzige, was überhaupt real existiert, die Fü[lle] alles Gehalts, aber nicht nur dies: vielmehr d[as] Göttliche selber, der Kern aller Dinge der We[lt]

zige echte Substanz" (S. 67). Dieses Sein wohl den Sinnen nicht zugänglich, kein ndenter Gegenstand, sondern (wie schon Kugelform und Raumdichtigkeit beweist) tur selber in all ihrer Körperlichkeit . „Die Lehre des Parmenides ... ist der te und konzentrierteste Ausdruck des riechischen Weltgefühls. Was die grien Philosophen weiterhin in Atem ge... hat, ist bei ihm in einer ungeheuren ing und archaischen Trennung erhalten: denschaftliche Hingabe an die wahre in ihrer ganzen Körperlichkeit auf der Seite und das unbedingte Vertrauen nur n Logos, auf Begriff und Denken, auf ndern Seite ... Die mittlere Region en ihnen, die Bewegtheit der Natur, ielheit und Sinnlichkeit aber ist noch rungen" (S. 71). Diese Sphäre der Beit dem wahren Sein zurückzugewinnen Mission Heraklits.

Naturphilosophie des fünf- Jahrhunderts bringt dann die Synzwischen Parmenides und den Milesiern, rbindung des Seinsbegriffs mit dem Urn exakten Begriff der Substanz als des nden im Wechsel der Dinge.

die Sophistik weicht von der Grund- g der bisherigen griechischen Philosophie , negiert sie geradezu; nicht mehr die der Mensch selber wird Gegenstand der htung. Das bedeutet der Satz des Pro- ras vom Menschen als dem Maß aller er wendet sich gegen die Naturphilosoas wahre Sein ist nicht eine Substanz der sondern der Mensch selber, die Dinge ır so, wie sie ihm erscheinen. Der innere für diesen Abfall vom Grundthema der schen Philosophie liegt darin, daß das ge religiöse Weltgefühl zugrunde gegan- r. Sokrates überwindet die Sophistik durch eine positive Lehre, sondern dadaß er die vorschnelle individualistische rt der Sophisten auf die Frage nach dem des Menschen verwirft und überhaupt auf ntwort verzichtet, dafür aber durch seine lichkeit Halt bietet.

Platon lenkt wieder in die ursprüng- hematik der griechischen Philosophie ein: een entsprechen weitgehend der parmenin Vorstellung vom ewigen und unbedingn und werden wie dieses allein vom Denfaßt; das heißt aber nicht, daß sie bloße kengebilde sind, sie sind vielmehr das ob- Sein selber, die Realität. Es liegt dain „Idealismus" im modernen Sinne vor, in ist immer als Realität gedacht, auch s als blasser neuplatonischer „Geist". „Die Ideen waren für Platon als das wahrere Sein höchstens etwas Festeres, Volleres, Greifbareres, als das verfließende und unbeständige Werden, die eigentliche Natur. Sie sind der Absicht nach durchaus dasselbe wie der Urstoff der Milesier, das Sein des Parmenides, die Substanz der Naturphilosophen, nur eben anders bestimmt. Sie sind der Kern, die eigentliche Realität der Natur, und wir können sie in dieser Hinsicht uns gar nicht greifbar und real genug denken" (S. 107). Nimmt man noch hinzu, daß Platons Ideen ausdrücklich gegen die artistotelische Kritik in Schutz genommen werden, in der sie erst „jene dogmatischen Undinge geworden sind, die in einer rätselhaften Verdoppelung der Wirklichkeit an einem ungreifbaren Ort ... aufgehängt sind wie ausgestopfte Tiere in einem naturhistorischen Museum" (S. 135), so rundet sich das Bild der Ideenlehre als eines Sondertypus der griechischen Naturphilosophie.

Trotzdem wäre es verfehlt, darin das Hauptthema der platonischen Philosophie überhaupt zu erblicken; dieses war vielmehr der Staat, und zwar deshalb, weil damals die Polis im Verfall begriffen war und Platon durch philosophische Reformen nach dorischem Vorbild (also keineswegs durch eine politische Utopie) den verfallenden Staat retten zu können glaubte.

Für Aristoteles dagegen ist nicht mehr die Politik Lebensziel, sondern die reine Erkenntnis als einzelmenschliche Verbindung zwischen dem Menschen und seinem göttlichen Gegegenstand, Theorie im Sinne des reinen (zwecklosen) Anschauens des göttlichen Seins. Zunächst ist das Einzelding Ziel des Erkennens. Darin liegt der Unterschied zu Platon, zugleich aber die Weiterbildung des Platonismus: „denn — so könnte man vom Standpunkt des Aristoteles aus sagen — für Parmenides und Platon ist doch nur deswegen die Natur zu einer unterschiedslosen Kugel oder zu einem Ideenreich neben dem verfließenden Werden geworden, weil sie die begriffliche Methode noch nicht hatten, aus dem verworrenen Einzelding einen klar vernehmbaren, denkbaren und anschaubaren, einheitlichen Kosmos des Seins zu machen ... Aristoteles hat deshalb seine Polemik gegen die Trennung von Idee und Ding bei Platon ... ganz mit Recht festgehalten. Eine solche Trennung herrscht ja nicht nur bei Platon, sondern auch schon bei Parmenides. Auch er muß durch das reine Denken die sichtbare Natur und ihren Wechsel übersteigen, um zum Kern der Natur, der Seinskugel, zu gelangen. ... Bei Aristoteles ist dagegen das Sein wieder in die sichtbare Natur zurückverlegt, genau so wie es bei den jonischen Physikern und in der

Substanztheorie des fünften Jahrhunderts der Fall gewesen ist. Nur eben jetzt mit ganz anderm Erfolg . . ." (S. 146).

Der aristotelische Gott, der als unbewegter erster Beweger die Welt seit Ewigkeiten in Bewegung hält, der reines Sein ohne Möglichkeit ist, hat nichts mit dem jenseitigen Gott des Christentums zu tun; er ist die Natur selber, das unbewegte Sein der Natur. „Geschaffen hat er die Natur nicht. Also muß er sie sein" (S. 162). Dieser Gott ist nichts anderes als der Urstoff der Milesier, die Seinskugel des Parmenides, die Substanz der Naturphilosophen, das Gute und Schöne Platons. Er ist aufs engste mit der Natur und den Körpern verbunden, denn er ist ihr eigentliches Sein, ihre einzige unbewegte und deshalb „seiende" Wirklichkeit.

Als letzte reine Verkörperung des griechischen Weltgefühls erscheint das System Epikurs. Zum ersten Male liegt hier „Weltanschauung" im Sinne einer dogmatisch festgelegten Anschauung der Welt, des Menschen und seiner Ziele vor. Epikur hat den Atomismus Demokrits in ein fertiges Dogmensystem verwandelt, um den Menschen von der Gottesfurcht zu befreien. Denn das ist der Zweck seiner Philosophie: sie soll den Menschen zum gesteigerten Genuß des Lebens befreien. „Der griechische Geist kehrt damit am Ende seiner Entwicklung in bewußter und damit höchstgesteigerter Form zu sich selbst zurück, ergreift sich noch einmal, wie er wirklich ist, und kostet sich aus bis zum letzten Rest. Und zwar in einer Zeit, wo durch die geschichtliche Entwicklung sein Dasein von außen wie von innen aufs höchste bedroht war. . . . Mitten in dieser düsteren und zukunftslosen Zeit lehrte Epikur: das Leben an sich ist schön, ist das Höchste und Heiligste, was es gibt! . . . Der eigentliche Gott ist daher für ihn wie für die meisten griechischen Philosophen das Leben, die Natur selber . . ." (S. 170). In der unbedingten vollbewußten Gegenwart des Lebens hat Epikur „den höchsten und letzten Ausdruck echt griechischen Lebensgefühls gefunden" (S. 176). Von der Stoa gilt dies nur in abgeschwächtem Maße. Die Skepsis schließlich stellt die Reaktion gegen die dogmatischen Systeme der Stoa und Epikurs dar.

*

Mag die Deutung der bisher besprochenen Systeme nicht ganz ohne Gewaltsamkeit und Härten abgegangen sein, so scheint es uns ein außerordentlich glücklicher und sachgerechter Griff zu sein, wenn die spätantike Mystik im Gegensatz zu den üblichen Darstellungen von der griechischen Philosophie völlig abgelöst und mit der frühchristlichen als „Philosophie im Zeitalter des jenseitigen Gottes" zusammengenommen wird. Verfass[...] überträgt damit nur das, was auf religio[...] geschichtlichem Gebiet in Bezug auf das V[...] hältnis der „heidnischen" Mysterienkulte und d[...] Christentums längst selbstverständlich geword[...] ist, auf die Philosophie. Wenn Plotin bish[...] dem Griechentum angehängt wurde, so nur d[...] halb, weil er griechisch schrieb und kein Chr[...] war. Für die bisherige Trennungslinie war m[...] anderen Worten entscheidend, daß die he[...] nische Philosophie der Spätantike zum Arbeit[...] gebiet der Philologen, die christliche zu d[...] der Theologen gehörte. In Wirklichkeit h[...] Plotin viel mehr Ähnlichkeit mit Augustin a[...] mit Platon und Aristoteles. Das Wesentliche [...] das Auftauchen eines von Grund auf neue[...] Weltgefühls, das sich um die Vorstellu[...] des jenseitigen Gottes legt. War der Weg [...] den Griechen nach außen zu Natur und Körper[...] lichkeit gegangen, so wurde nun der der Inne[...] lichkeit beschritten. Die Voraussetzung daf[...] war die Entstehung einer rassisch minderw[...] tigen Mischbevölkerung im römischen Reich u[...] damit im Zusammenhang der allgemeine V[...] fall: die Folge mußte eine pessimistische E[...] stellung zum Diesseits (im Gegensatz zu E[...] kur) und das verstärkte Auftauchen des [...] lösungsgedankens sein. In den Mysterienkult[...] hatte das neue Weltgefühl seinen Anfang g[...] nommen. Die Philosophie aber erhob den A[...] spruch, das Ziel der Mysterien, die Vereinigu[...] mit dem transzendenten Gott, viel besser a[...] die Mysterien zu erreichen, und zwar auf de[...] Wege der Gotteserkenntnis. Alle Unterschie[...] der philosophischen Systeme dieses Zeitalte[...] betreffen nur die verschiedenen Wege zu de[...] einen absolut jenseitigen Gott. Das wic[...] tigste ist das Plotins.

Im vollsten Gegensatz zum aristotelisch[...] diesseitigen Gott, der reine Wirklichkeit oh[...] Möglichkeit war, ist das „Eine" Plotins re[...] Möglichkeit: aus ihm geht über d[...] νοῦς und die Weltseele die sinnliche Welt he[...] vor. Diese ist das letzte Seiende, nimmt au[...] an der Materie, dem Nichtseienden, teil. D[...] Nichtseiende ist zugleich das Böse. Die mensc[...] liche Seele hat die Fähigkeit, durch ihren Will[...] (der hier noch mehr als bei den Stoikern in d[...] Vordergrund gestellt wird) die Rückwendu[...] zu Gott zu vollziehen; aber nur in ganz selten[...] Ausnahmezuständen der Ekstase gelingt [...] Vereinigung mit dem Einen, dem jenseitigen Go[...]

Das Christentum war als Offenbarung[...] und Erlösungsreligion den hellenistischen M[...] sterienkulten völlig gleichartig. Zusätzlich ka[...] nur der Bezug auf eine historische Persönlic[...] keit hinzu. Die Lehre Jesu selbst betont zw[...] auch die Jenseitigkeit des Gottes so stark w[...]

öglich, kennt aber keine ekstatische Verng mit Gott, weil der Gott hier kein Geand der mystischen Schau ist, sondern im praktischen Gehorchen gegenwärtig Aus dieser Lehre ist nun das Christentum eligion entstanden, indem das allgemeine ngsschema vom begrabenen und auferenen Gott auf den historischen Jesus andet wurde. Auch die Philosophie des hellechen Christentums stützt sich zum größten icht auf das Wort Jesu, sondern auf dieses neine Schema. Die erste christliche Philo- von Bedeutung ist die des Origines, n Zeitgenosse und (als Ägypter) Lands- Plotins war, und dessen Lehre mit dem atonismus viele Berührungen hat.

h Augustinus ging durch den Neuismus hindurch und lernte durch ihn die ellung des Geistes als eines Immateriellen, die eines jenseitigen Gottes kennen. Aber uplatonismus fehlte ihm die Sicherung des ens; diese fand er durch den Willensakt der rung in der christlichen Kirche, durch deren ität ihm der Glaube garantiert wurde. Im satz zum Gottesbegriff Plotins, für den Gott über das Sein hinausgerückt worden war, mt Augustinus Gott als das reine unwane Sein; er bezieht seinen Gottesbegriff aus ntologie des Aristoteles, nur daß er ihn auf nseitigen Gott überträgt. Der Weg zu Gott er eine bloße Möglichkeit der Seele, die erst rklicht wird, wenn der Wille diese Richeinschlägt. Den menschlichen Willen hält tinus zunächst für frei, später aber gibt Willensfreiheit zugunsten der Prädestinaehre auf.

■

nit ist die „alte Welt“ abgeschlossen. Von neuen Welt“ bringt der vorliegende noch den ersten Teil unter dem in einer ophiegeschichte neuen Titel „Das germa- Mittelalter“.

Ausdruck liegt ein Programm: während die mittelalterliche Philosophie übernd von Neuscholastikern dargestellt und rster Linie als christliche Philosound das heißt als geradlinige Fortsetzung auf das Urchristentum zurückgehenden on“ verstanden wurde (S. 308), legt der sser zwischen die Anfänge der christlichen ophie, die wir ihn mit Neupythagoräismus Neuplatonismus zusammen dem „Zeitalter nseitigen Gottes“ zuweisen sahen, und die alterliche Philosophie einen ganz tiefen nitt, und zwar wieder aus ähnlichen en wie vorhin zwischen griechischer und ntiker Philosophie. Wie dort der Wechsel der Träger (nämlich einmal der nordrassischen Griechen, das andere Mal einer ausgesprochenen Mischbevölkerung) auch eine völlige Umorientierung der philosophischen Problematik zur Folge hatte, so ist es jetzt das Auftreten der Germanen als der neuen Träger des kulturellen Schaffens, das einen grundsätzlichen Wandel mit sich bringt. Dieser Wandel liegt in der Richtung einer neuen Bejahung des Diesseits aus ganz ähnlichen rassischen Voraussetzungen heraus wie bei den Griechen. Die ursprüngliche Religion der Germanen beruht ebenso wie die der rasseverwandten Griechen auf einer Heiligung der Natur.

Und doch konnte sich bei den Germanen — im Gegensatz zu den Griechen — aus dieser Naturverehrung heraus keine Philosophie entwickeln, weil das Christentum dazwischen getreten ist. Das Mittelalter ist die Zeit der Assimilierung des Christentums und der Philosophie des jenseitigen Gottes durch den germanischen Geist. Das bedeutet freilich auch, daß das Christentum selbst eine tiefgreifende Umbildung erfuhr: die Rezeption des Christentums durch die Germanen führte zwar dazu, daß die alten Götter in die Schicht der niedrigeren Naturwesen hinabgedrückt wurden, das heißt aber gleichzeitig, daß die Naturheiligung nicht völlig ausgelöscht werden konnte, sondern als untergeordnete Stufe in die christliche Religion selbst hineingenommen wurde.

Dieser Vorgang vollzog sich zunächst auf rein religiösem Gebiet. Eine ganz analoge Verschmelzung findet aber später in der Philosophie des Mittelalters statt, insbesondere in der Hochscholastik; in ihr erscheint der Jenseitsglaube durch eine natürliche Welt des Diesseits stufenförmig unterbaut.

Vorher mußte aber die Aneignung der philosophischen Begriffe des Zeitalters des jenseitigen Gottes erfolgen. Das geschah in der Frühscholastik (800—1200) auf zwei Wegen: auf dem plotinischen der realen mystischen Ekstase (Joh. Eriugena) und auf dem augustinischen der autoritären kirchlichen Dogmatik, der bloßen Hoffnung auf die Erfüllung im Jenseits, des Glaubens und des rationalen Gottesbeweises (Anselm).

Die Hochscholastik nimmt die ganz kurze Zeitspanne von 1200—1270 ein; sie gehört nicht mehr in das „Zeitalter der Heldensage“, sondern bereits in den Beginn der bürgerlichen Epoche, die bis in die Gegenwart reicht. Wenn sie das aristotelische System als eine Art von natürlichem Unterbau in die christliche Philosophie Augustins übernimmt, so ermöglicht dies im Grunde nur die erste Vereinigung des altgermanischen religiösen Naturgefühls mit dem

Glauben an den jenseitigen Gott, im Sinne der in der Religion schon vollendeten Assimilierung des Christentums durch den germanischen Geist. Besonders durch Thomas wird ein Stufenbau geschaffen, in dem die durch Gott geheiligte Natur den Unterbau, das Jenseits den Oberbau bildet. Die Welt der Natur kann durch natürlich-vernünftige Erkenntnis erfaßt werden, auch der Mensch und das Dasein Gottes — erst das nähere Wesen Gottes gehört ausschließlich in die Sphäre der Theologie, der Offenbarung, des Glaubens. Das bedeutet aber keinen Gegensatz, keine ,,doppelte Wahrheit" wie in der Spätscholastik, zwischen Philosophie und Theologie besteht vielmehr Harmonie. Das Weltbild des Aristoteles ist Quelle der Erkenntnis der Natur und des Menschen; echte Naturwissenschaft gibt es dabei noch nicht (auch bei Albert nicht!), denn die Autorität des Aristoteles ist ebenso maßgebend wie andererseits die der Kirche.

Der Übergang von der Natur zum Jenseits vollzieht sich in räumlich übereinanderliegenden Stufen nach dem aristotelisch-ptolemäischen Weltsystem. Der jenseitige Gott ist dadurch paradoxerweise in die Sphäre jenseits des ,,Weltraums" verlegt. So wird der spätantike Dualismus aus dem Zeitalter des jenseitigen Gottes durch den Stufenbau der Welt überwunden, Gott ist nicht mehr im vollen Sinne jenseitig, da sich eine räumliche Verbindungslinie zwischen ihm und der Natur ziehen läßt. So ist die Philosophie des Thomas der vollendete Ausdruck des Glaubens an eine Verknüpfung von Jenseitsreligion und Naturheiligung. Sein Weltbild hat in Dantes Dichtung seine künstlerische Darstellung erfahren.

Das harmonistische System des Thomas konnte nicht lange Geltung haben. In der Spätscholastik vollzieht sich seine Auflösung. Schon Duns Scotus übt Kritik an Thomas; er setzt den freien Willen vor die Vernunft, die Gotteslehre hat bei ihm nichts mit der Vernunft zu tun, sie wird ausschließlich der Theologie zugewiesen.

Heftiger wird die Kritik bei Wilhelm von Ockham, für den alles, was Gott betrifft, sogar seine Existenz, philosophisch unbeweisbar, der Glaube an Gott gerade deshalb verdienstvoll, aber ausschließlich Sache der Offenbarung und Theologie ist. Die Philosophie ist auf die diesseitige Welt beschränkt und hat es nach seiner nominalistischen Auffassung nur mit den Einzeldingen zu tun.

Ockham bedeutet das Ende der scholastischen Philosophie. Die Philosophie der Neuzeit wiederholt die Entwicklung der Scholastik mit dem Unterschied, daß sie nicht mehr auf gelernten Begriffen und kirchlichen Dogmen, sondern auf eigener Erfahrung aufbaut. Ihre Darste-
lung ist dem II. Bande des Werkes vorbehalte
Nur ihre Keime im Mittelalter werden no
behandelt: so die Lehre Meister Eck
harts, der ein unmittelbares Verhältnis
Gott sucht, die Ekstase aber ablehnt und d
innere Gottesgewißheit im tugendhaften Ha
deln findet; sowie das Naturgefühl des Fran
ziskus und die Ansätze zu einer Naturwisse
schaft, die sich rein methodisch bei Roge
Bacon (Erfahrung und Experiment gege
bloß begriffliches Wissen und Autoritätsgla
ben), inhaltlich bei den Pariser Ockhami
sten des vierzehnten Jahrhunderts (besonde
Buridan und Nicolaus von Ores
me) finden.

*

Die Kritik muß sich — den Wünschen d
Verfassers (S. 16) entsprechend — mit grun
sätzlichen Auseinandersetzungen begnügen. F
Schilling ist Weltanschauung ,,eine in Dogm
gefestigte Anschauung der Welt, des Mensche
und seiner Ziele . . ., ein Dogmensystem, das al
fertige Erkenntnis von der Welt, soweit sie ebe
nötig ist, schon enthält und weitergibt" (S. 16
Echte Philosophie dürfe daher nicht weltan
schaulich gebunden sein, vielmehr bezeichnet
der Verfasser als unvermeidliches ,, ,Vorurteil
daß alle Philosophie der Geschichte in Wahrhe
ein und dieselbe gewesen ist und daß sie in dies
ständigen Gleichheit von den ersten Anfänge
bis heute auch streng sachgegründet war" (S.12
Wenn er trotzdem die Wichtigkeit der rassische
Struktur ihrer Träger stark betont und si
ausdrücklich gegen eine ,,philosophia perennis
wendet, so nur deshalb, weil jede Zeit und jed
Volk innerhalb dieser einen Philosophie ei
ganz bestimmte, spezifische Aufgabe zu e
füllen habe. Diese Erfüllung sei aber endgült
und allgemeinverbindlich, womit jede Gefahr d
Relativierung gebannt erscheint.

Demgegenüber bin ich überzeugt, daß für je
wissenschaftliche Bemühung, die es mit grun
legenden Problemen zu tun hat, also in beso
derem Maße für jegliche philosophische Unte
nehmung, das Vorhandensein einer weltanschau
lichen Bindung gar nicht zu umgehen ist, u
zwar nicht nur als Desideratum von der polit
schen Sphäre her, sondern als eine Tatsach
die immer da war und immer da sein wird u
über die hinwegzusehen ungemein kurzsicht
ist. Daß damit zwangsläufig eine gewisse Rel
tivierung gegeben ist, muß zugegeben werde
es nützt aber gar nichts, sich ihr entziehen z
wollen, weil sie nun einmal mit dem Wese
menschlicher Erkenntnis auf das innigste ve
bunden ist. Daß sich daraus noch keine nihilist

Folgerungen ergeben müssen, habe ich in m Aufsatz „Weltanschauung und Sach-it" (in: Deutschlands Erneuerung, Novem-942, S. 590 ff.) in aller Kürze zu zeigen cht, worauf ich hier aus Raummangel nur hinweisen kann.

neswegs aber braucht die „weltanschau-Bindung" gleichbedeutend mit einer „Un-ickung" echter Forschung durch ein starres ensystem zu sein. Weltanschauung ist nur Dogma, wenn sie absolut und doktrinär all-nverbindlich sein will, statt sich als durch gene Art bedingt zu erkennen. Umgekehrt er gerade eine solche Ansicht dogmatisch, orgibt, frei von Bindungen weltanschauli-Natur die Wahrheit in „absoluter" Weise zu sen. Wohl gibt es nur eine Wahrheit, denn n wir an der Eindeutigkeit des Wahrheits-ffes selbst rütteln, dann allerdings wäre reinen Nihilismus auf dem Gebiete des Er-ens Tür und Tor geöffnet; aber der Wege Erfassung dieser Wahrheit gibt es Es gibt — vielleicht abgesehen von der rung oberster Axiome des Denkens — keine neinverbindlichen Lösungen, sondern nur ektivische Teilansichten; deshalb gibt es nicht eine Philosophie, sondern ebenso-Philosophien wie Epochen und Völker.

Probleme, die eine Zeit aufwirft, mögen iter Umständen allgemeingültig sein, viel-auch noch die für die Bewältigung der eme bereitgestellten Begriffe — die Antten auf die gestellten Fragen können aber deshalb nicht allgemeingültig sein, weil nander nur allzuoft widersprechen. Darin der unmittelbare Beweis gegen die An-e der „einen" Philosophie.

s zweite grundsätzliche Bedenken gilt der ing, Philosophie sei jederzeit nur eine eraufnahme der vom Mythos bereits vor-ten Weisheitsgestaltung, nur auf anderer und mit andern Mitteln (so wie der My-seinerseits nur die Weisheit des Instinkts Tier für den Menschen ersetze). Diese ussetzung führt wohl zu einer weitgehenden nfachung, aber auch zu einer willkürlichen igung und Schematisierung. Für die grie-he Philosophie bedeutet es, daß sie in allen wirklich lebendigen Formen auf der Stufe Vaturheiligung stehen geblieben sein muß; daher nicht nur das „Eine" des Parmenides, rn auch die Ideen Platons und der Gott ristoteles immer wieder das Gleiche, näm-die Natur selber seien (s. o.: die Ideen ns sind die „eigentliche Realität der Na-der aristotelische Gott hat die Natur nicht affen, „also (!) muß er sie sein"). Wir eifeln die Richtigkeit dieser Deutung schon deshalb, weil sie der immanenten Kritik nicht standhält; denn sie führt in der Darstellung des Verfassers selbst zu offenbaren Widersprüchen. So in der Deutung der Ideenlehre: die Ideen sollen keine Verdoppelung der Wirklichkeit, sondern die natürliche diesseitige Wirklichkeit selber sein — später heißt es aber doch, Aristoteles habe seine Polemik gegen die Trennung von Ideen und Dingen ganz mit Recht festgehalten! Sicherlich ist es richtig, die Ideen Platons als das Reale hinzustellen, also von den modernen irrealen Wesenheiten, z. B. der Phänomenologie, streng abzuscheiden; aber ihre Realität ist, wie der Chorismos beweist, eben doch nicht die der Sinnendinge, sondern die von metaphysischen Gegenständen hinter der Sinnenwelt.

Ein innerer Widerspruch liegt auch in der Darstellung der aristotelischen Ontologie vor: zunächst wird das größte Gewicht darauf gelegt, daß Aristoteles im Gegensatz zu Parmenides und Platon das wahre Sein in die Einzeldinge zurückverlegt habe — dann wird aber behauptet, das Sein der Einzeldinge sei mit Möglichkeiten, also mit Nichtsein vermischt, ihr eigentliches Sein müsse daher in Gott gesucht werden, der frei von Möglichkeiten ist. Sollen wir diesen Widerspruch dem System des Aristoteles selbst anlasten? Er verschwindet sofort, wenn wir darauf verzichten, den aristotelischen Gott als das eigentliche Sein der Natur aufzufassen (denn daß er die Natur nicht geschaffen hat, ist doch noch kein ausreichender Beweis dafür, daß er sie sei!). Dann gibt es eben bei Aristoteles beides, die aus realen Einzeldingen bestehende Welt und außerdem Gott, dessen Sein vollkommener als das Sein der Natur gedacht wird, nicht aber als identisch mit dem „eigentlichen" Sein der Natur! Beim aristotelischen Gott versagt das Kriterium der Körperlichkeit, das gerade für das Lebensgefühl der Griechen entscheidend sein soll; das Sein dieses Gottes besteht ja im Denken seiner selbst! An der Transzendenz des aristotelischen Gottes wird daher wohl nicht zu rütteln sein. Der Unterschied gegenüber dem jenseitigen Gott des Neuplatonismus und des Christentums liegt offensichtlich weniger in der ontologischen Beziehung zur Welt als in der existentiellen Haltung des Menschen zu Gott, die allerdings bei Aristoteles noch eine grundlegend andere ist als im Zeitalter des Neuplatonismus und des Christentums.

Schließlich berührt es auch noch die Gesamtkonzeption des Werkes, wenn wir gegen die Konsequenzen protestieren, die der Verfasser schon im ersten Band für die moderne Entwicklung zieht. Auf Seite 334 lesen wir: „Eine

Prägung des Diesseits allein, eine religiöse Heiligung der Lebenswelt hier ohne den Überbau des geglaubten Jenseits ist seit der Christianisierung der Germanen nicht mehr möglich." Wo der Jenseitsglaube verloren geht, ist Nihilismus die einzig mögliche Folge; N i e t z s c h e ist (wie schon die Nietzschearbeit Schillings im Archiv für Religionswissenschaft, XXXVI, 1940, ausführlich zu zeigen versucht) — am Versuch, ohne ein Jenseits auszukommen und den Nihilismus durch eine Neubewertung der diesseitigen Welt zu vermeiden, gescheitert (S. 335) und bedeutet daher nichts anderes als die Auflösung der neuzeitlichen Philosophie (S. 381).

Wenn wir dagegen die Meinung vertreten, daß Nietzsches geschichtlicher Auftrag gerade der war, den von ihm so klar erkannten N i h i l i s m u s z u ü b e r w i n d e n und daß ihm diese Überwindung sehr wohl gelang, und zwar eben deshalb, weil er die degenerative Funktion des Christentums erkannte: wenn wir also behaupten, daß der Nihilismus nicht durch die Auflösung des Jenseitsglaubens, sondern gerade umgekehrt durch die — wenn auch säkularisierte und dadurch nicht unmittelbar erkennbare — Einwirkung des Christentums heraufbeschworen wurde, das schon in der Auflösung der antiken Welt durch seine nivellierenden Tendenzen verhängnisvoll mitgespielt hatte und dessen Gleichmacherei in der neuzeitlichen Demokratie nur leicht verändert und verhüllt neuerdings zutage trat und rassezerstörend wirkte, — dann glauben wir wohl Nietzsche gerechter zu werden, aber wir setzen Behauptung gegen Behauptung, Deutung gegen Deutung. Anders ist es, wenn sich zeigen läßt, daß Schillings Auffassung der Moderne keineswegs eine zwingende Konsequenz seiner Gesamtdeutung ist, daß sich vielmehr aus dieser eher gegenteilige Folgerungen ziehen ließen. Denn wenn es zutrifft, daß die „Philosophie des jenseitigen Gottes" das Produkt einer rassischen Mischbevölkerung ist, daß die Germanen vor der Berührung mit dem Christentum das Diesseits heiligten und nur durch die Rezeption einer ursprünglich artfremden, auf dem Boden des spätantiken Rassenchaos großgewordenen Religion zum Jenseitsglauben kamen — dann müßte man ja eher erwarten, daß die Befreiung von diesen artfremden Vorstellungen keine „zersetzenden", „nihilistischen", sondern umgekehrt nur a u f b a u e n d e, förderliche Folgen nach sich zöge. Hier ist jedenfalls ein Punkt, in dem der Gedanke der rassischen Bedingtheit, der in der Gesamtanlage des Buches eine so beherrschende Rolle spielt, nicht zu Ende gedacht wurde.

Alle diese Bedenken sollen aber keine Verkleinerung des Werkes bedeuten, das auf alle Fälle seinen Rang behauptet. Besonders zu rüh- men ist die A u s s t a t t u n g : jedem der dr Abschnitte des ersten Bandes ist eine K a r t beigegeben, die es ermöglicht, besonders d Herkunft der Philosophen anschaulich zu ma chen. Außerdem hat der Verfasser große Müh aufgewendet, um brauchbare P h i l o s o p h e n p o r t r ä t s aufzutreiben, die in gute Ganztafeln eingeschaltet sind, und zu denen in einem Anhang sehr feinsinnige Bemerkunge geschrieben hat. Auch die L i t e r a t u r A n g a b e n vor jedem einzelnen Kapitel sin klug und unter Beschränkung auf das W e s e n t l i c h e zusammengestellt. Ihre Brauch barkeit ist durch knapp charakterisierende Be wertung noch erhöht.

*Walter Del-Negro, Salzburg-Innsbruck*

## Die wissenschaftliche Kopernikus-Literatur des Gedächtnisjahres 1943

*Von Max Caspar, München.*

Wie zu erwarten war, hat das Jahr 1943 ein Flut von Aufsätzen und Artikeln über den deu schen Reformator der Himmelskunde hervor gebracht. Während im Jahr 1873, da nac einem siegreich beendeten Krieg der 400. Ge burtstag des Kopernikus gefeiert wurde, deu sche Gelehrte eine stattliche kritische Ausgab seines Hauptwerks darbieten konnten, auf d 1883/84 die große Biographie von Leopol P r o w e folgte, mußten sich mitten in d gegenwärtigen Kriegszeit die Veröffentlichunge meist auf kleineren Umfang beschränken, un die Verwirklichung des großen Planes einer Ge samtausgabe erlitt eine Verzögerung. Wa besonders vermißt wird, ist eine neue wisse schaftliche Biographie des Meisters, die alle enthält, was die Forschung in den letzte sechzig Jahren zutage gefördert hat. Man is immer noch auf das Standardwerk von Prow angewiesen, das bei seiner Gründlichkeit nich leicht zu überbieten sein wird. Romanhaft oder halbromanhafte Darstellungen des Leben großer Männer, wie sie heute bei Autoren un Lesern so beliebt sind, befriedigen selten un müssen mit großer Vorsicht aufgenommen wer den. Das Porträt, das gezeichnet werden sol nimmt allzu leicht Züge des Verfassers an, un die Phantasie läßt zum Schaden der Zuverläs sigkeit die Zügel schießen. So kann auch da Kopernikus-Buch von Will-Erich P e u c k e r (Leipzig, P. List) nicht empfohlen werden; e mag zu seiner Beurteilung auf die Anmerkung und 33 in dem vorausgehenden Kopernikus-Au satz verwiesen werden. Die wissenschaftlic

utungsvollen Publikationen, die das Koper-
s-Jahr hervorgebracht hat, sind, soweit sie
zugänglich waren, folgende:

G. J. **Rhetikus:** Erster Bericht über die sechs Bücher des Ko- pernikus von den Kreisbewe- gungen der Himmelsbahnen. Übers. und eingeleitet von Karl Zeller. München und Berlin: R. Oldenbourg 1943. XII + 196 S.

m erstenmal wird hier die „Narratio prima" G. J. Rhetikus in einer vollständigen schen Übersetzung dargeboten. Der junge enberger Mathematiker war auf die Kunde der neuen Lehre des Frauenburger Dom- n zu diesem gekommen, um von dem Mei- selber näheres hierüber zu erfahren. Da zwischen beiden Männern ein freundschaft- es Verhältnis gebildet hatte, vermag uns tikus in dem Bericht über die neue Lehre, er 1540, drei Jahre vor dem Erscheinen der olutiones, an die Öffentlichkeit brachte, ne- ıer einen Einblick in die geistige Werkstatt es Meisters, in seine Arbeitsweise und seine önlichkeit zu geben. Da die anderen Quellen über nur sehr spärlich fließen, kommt dem cht des Rhetikus eine besondere Bedeutung Man freut sich über die Frische und Be- terung, in der der junge Gelehrte im Gegen- zu der zurückhaltenden Art des viel älteren ernikus seine Mitteilungen vorträgt. K. Zel- at seiner guten Übersetzung einen ausführ- en und gründlichen Kommentar beigegeben, die nicht leicht lesbare Schrift dringend er- ert. Er ist bei seinen Erklärungen keiner wierigkeit ausgewichen.

**Ernst Zinner:** Entstehung und Aus- breitung der Coppernicani- schen Lehre. Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät zu Er- langen. 74. Bd. Erlangen 1943. XII + 594 S.

ußer einer eingehenden Darstellung des Le- sgangs und Lebenswerks von Kopernikus t dieses groß angelegte, reich bebilderte k die Entwicklung der Planetentheorie seit Zeit der Griechen, Babylonier und Ägypter, ie die Leistungen auf, durch die im beson- n Kepler und Galilei die neue Lehre ergänzt ausgebaut haben. Es ist streng sachlich ge- ieben und enthält, wie man das bei E. Zin- gewohnt ist, eine ungemeine Fülle von ge- chtlichen und astronomischen Einzelheiten, der Verfasser nicht nur aus der sehr um- greichen gedruckten Literatur gezogen, son- auch durch Erforschung der einschlägigen dschriften in vielen Bibliotheken sich erwor- ben hat. So bildet sein Werk eine kaum ver- sagende Fundgrube, wenn man sich über Einzel- fragen aus dem weitschichtigen Stoff unterrich- ten will. In einem Anhang ist reiches Material über die Bibliothek, die Beobachtungen, die Son- nenuhren und die Bildnisse des Kopernikus zu- sammengetragen.

3. **Nikolaus Kopernikus,** Bildnis eines großen Deutschen. Neue Arbeiten der Kopernikusforschung mit Auszügen aus kopernikanischen Schriften in deutscher Sprache. Hrsg. von Fritz Kubach. Mün- chen und Berlin: R. Oldenbourg 1943. X + 378 S.

F. Kubach hat den Plan zu einer groß an- gelegten Gesamtausgabe aufgestellt, die das ge- samte Schrifttum des Kopernikus und alle auf ihn bezüglichen Dokumente in der Original- sprache wie in deutscher Übersetzung, sowie eine zweibändige Biographie umfassen soll. Mit Hilfe mehrere Mitarbeiter ist die Ausführung dieses weit gesteckten Plans bereits tatkräftig in Angriff genommen und so weit fortgeschrit- ten, daß in Kürze mit dem Erscheinen des ersten Bandes, einer Faksimile-Wiedergabe der Hand- schrift der Revolutiones, die ein gütiges Ge- schick uns erhalten hat, gerechnet werden kann. In dem vorliegenden Buch, das gleichsam als Vorläufer in die Welt hinausgeschickt worden ist, würdigt der Herausgeber das Leben und Schaffen des Meisters und berichtet über den von ihm aufgestellten Plan. In einer kleinen Bibliographie stellt er die Schriften des Koper- nikus und die über ihn erschienene Literatur aus dem deutschen Sprachgebiet zusammen. Das Kernstück des ganzen Buches bildet der Aufsatz von A. Faust, der die philosophie- geschichtliche Stellung des Kopernikus zum Gegenstand hat. Rückwärts blickend unterzieht er die Versuche, jeden, der früher über eine Erdbewegung gesprochen hat, zu einem Vor- läufer des Kopernikus zu stempeln, einer auf solide Kenntnisse sich stützenden Kritik, wobei besonders das hervorgehoben sei, was er zu der behaupteten Abhängigkeit unseres Astrono- men von den Occamisten zu sagen weiß. Bei der Besprechung der Wissenschaftsgesinnung und der weltanschaulichen Grundhaltung des Koper- nikus, wie bei der Analyse seines Widmungs- schreibens an den Papst werden neue Ge- sichtspunkte geschickt herausgestellt und ein- gehend begründet. Daß der Mathematiker Kopernikus gegenüber dem Philosophen in den Hintergrund gerückt ist, bringt das Thema mit sich. B. Thüring betrachtet die ko- pernikanische Leistung von einer neuen Seite, indem er mit logischem Scharfsinn und in ganz

originellen Weise das Prinzip der Einfachheit untersucht, das den Meister bei seiner Koordinatenverschiebung mehr oder weniger bewußt geleitet hat, und unter diesem Aspekt die verschiedenen Weltsysteme gegen einander abwägt. H. Schmauch behandelt in seinem Aufsatz „Kopernikus und der deutsche Osten" dessen administrative und politische Tätigkeit. E. Schenk zu Schweinsberg geht den verschiedenen Bildnissen, die wir von Kopernikus besitzen, nach und prüft sie auf ihre Authentizität und gegenseitige Abhängigkeit. Einige Proben aus den von K. Zeller besorgten Übersetzungen kopernikanischer Schriften, die in der Gesamtausgabe dargeboten werden sollen, ergänzen den mit guten Abbildungen ausgestatteten Band.

4. **Johannes Papritz und Hans Schmauch:** Kopernikus-Forschungen. In: „Deutschland und der Osten". Band 22. Leipzig: S. Hirzel 1943. VIII + 233 S. und 39 Abbildungen.

Die acht hier vereinigten Aufsätze behandeln zumeist biographische Fragen. Drei Aufsätze stammen aus der Feder von H. Schmauch, der sich besondere Verdienste um den Nachweis der Deutschstämmigkeit des Astronomen erworben hat. Er führt diesen Nachweis in einem dieser Aufsätze mit Gründlichkeit, wobei er namentlich auch als sachkundiger Kenner der zeitgenössischen Geschichte die polnischen Ansprüche mit guten Gründen zu widerlegen versteht. In zwei weiteren Aufsätzen untersucht er die ziemlich im Dunkeln liegende Jugend des Kopernikus sowie seine Beziehungen zum Deutschen Ritterorden. Um die urkundlich nachzuweisenden Verwandten des Astronomen übersichtlich auf einem Blatt zu verzeichnen, steuert J. Papritz eine sorgfältig belegte Nachfahrentafel von Lukas Watzenrode bei, dem Großvater mütterlicherseits des Astronomen. F. Schwarz versucht mit Geschick eine Stammtafel aufzustellen, in der die Abhängigkeit der zahlreichen Kopernikus-Bildnisse veranschaulicht wird. Über den Arzt Kopernikus und die Medizin des ausgehenden Mittelalters handelt A. Berg. K. Forstreuter widmet seine Ausführungen dem ermländischen Bischof Fabian von Lossainen, einem ehemaligen Studiengenossen und Kollegen des Kopernikus im Frauenburger Domkapitel. Einen besonderen Platz nimmt der umfangreichste Aufsatz von E. Brachvogel ein, der die Stellung des Kopernikus in der Entwicklung des deutschen Geisteslebens zum Gegenstand hat. Er untersucht die Einflüsse, die Antike und Renaissance auf das naturwissenschaftliche, naturphilosophische und metaphy-

sische Denken des Astronomen ausgeübt habe
So gerne man die Einsicht in die geistigen Str
mungen jener Epoche bei dem um die Koper
nikus-Forschung verdienten Verfasser anerkenn
und seinem Versuch folgt, die Wurzeln de
neuen Lehre bloßzulegen, so muß man doch fest
stellen, daß er in der Konstatierung von Ein
flüssen zu weit geht und dem Astronomen Ge
danken und Überlegungen imputiert, die diese
ferne lagen, worauf bereits in dem vorausgehen
den Kopernikus-Aufsatz hingewiesen, und auc
von A. Faust in der oben erwähnten Abhandlun
aufmerksam gemacht wurde.

5. **Nikolaus Kopernikus,** Persönlich
keit und Werk. Kulturpolitisch
Schriftenreihe für den Reichsgau Danzig
Westpreußen. Bd. 4. Danzig: P. Rosenber
1943. 132 S. mit 22 Abbildungen.

Nach einem einleitenden kurzen Aufsatz vo
W. Löbsack über „Kopernikus — ein deut
scher Revolutionär" (eine Bezeichnung, di
zwar objektiv, aber nicht subjektiv zutrifft
schildert H. Schmauch das Leben und Wir
ken des Frauenburger Astronomen mit Wieder
holung der Darlegungen seines oben unter Nr.
erwähnten Aufsatzes. F. Schwarz ergeh
sich ähnlich wie in seinem unter Nr. 4 angefüh
ten Artikel in einer Untersuchung der Bildnisse
die wir von Kopernikus besitzen. Das Haupt
und Mittelstück bildet ein Aufsatz von J. Som
mer über Kopernikus und die Weltsysteme
worin er in allgemein verständlicher Form di
geschichtliche Entwicklung des astronomische
Weltbildes und die Leistung des Kopernikus a
Hand mehrerer Figuren darzustellen unter
nimmt. Er zeigt ferner die Weiterbildung de
neuen Lehre durch Kepler und Galilei auf un
sucht zum Schluß den Leser mit dem Grund
gedanken der Relativitätstheorie und dem Be
griff des nichteuklidischen Raumes bekanntzu
machen.

6. **Nikolaus Kopernikus.** In: „Die Burg"
Vierteljahresschrift des Institutes für di
Deutsche Ostarbeit Krakau. 4. Jahrg. H. 2
Krakau 1943. S. 63—142.

Das ebenfalls reich bebilderte Heft bring
zwei umfangreiche Aufsätze, die besondere Be
achtung verdienen. Im ersten gelangt der Vor
trag, den H. Kienle, Träger des Kopernikus
Preises, über „Das Weltbild des Kopernikus
und das Weltbild unserer Zeit" vor dem Institu
für Deutsche Ostarbeit in Krakau gehalten ha
und der bereits in den „Naturwissenschaften"
1943, H. 1 veröffentlicht wurde, in teilweise er
weiterter Form zum Abdruck. In seinen aus
gezeichneten, klar und sachlich vorgetragenen

gegliederten Ausführungen würdigt der
isser die epochale Leistung des Kopernikus
der auf ihn folgenden Astronomen Tycho
e, Kepler, Galilei, um dann zu zeigen, wie
aus diesen Anfängen durch Anwendung
Hilfsmittel, durch Ausbildung neuer Me-
n, durch Auswertung neuer Entdeckungen
tt für Schritt bis in unsere Tage das neue
bild mit seinen grandiosen Aspekten ent-
lt hat. Ein solches Kompendium der Ge-
hte der Himmelskunde konnte nur jemand
iben, der nicht nur selber mitten in der
hung steht, sondern auch, was man sonst
oft vermißt, ein volles Verständnis für
Verdegang seiner Wissenschaft besitzt. Ein
nstück zu den astronomischen Darlegungen
ersten Aufsatzes bildet der zweite aus der
von E. Hoff, „Zur geistesgeschicht-
Beurteilung und Bedeutung des koper-
iischen Gedankens in Vergangenheit und
nwart". Der Verfasser löst seine Aufgabe,
er die Einwände von theologischer, er-
nistheoretischer, weltanschaulicher und
nomischer Seite herausstellt, die gegen die
nikanische Lehre von Anfang an und ver-
lt sogar heute wieder vorgebracht werden,
diese kritisch untersucht. In seiner ein-
lichen Darstellung des Streits um Koper-
ist es ihm darum zu tun, die geistige
tion zu erfassen, aus der dieser Streit ent-
. Sein Urteil ist sachlich und abgewogen.
der umfangreichen Literatur, die heran-
gen wurde, werden viele Belegstellen mit-
t. Leider tritt die geistesgeschichtlich so
tungsvolle, positive Leistung Keplers ge-
ber dem Kampf, den Galilei um das neue
system führte, allzu sehr in den Hinter-
l.

**Max Caspar:** Kopernikus und Kep-
r. München und Berlin: R. Oldenbourg
943. 77 S.

Schrift enthält zwei Vorträge, von denen
eine über Keplers wissenschaftliche und
sophische Stellung vor der Kant-Gesell-
t in Stuttgart, der andere über Kopernikus
Kepler vor der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft
rlin gehalten wurde.

*

**Richter:** Jakob Böhme. Mystische
chau. Hamburg: Hoffmann u. Campe
Verlag 1943. 96 S. 8°. = Geistiges Europa.
rsg. von A. E. Brinckmann.

hter weist gleich zu Anfang darauf hin,
er Zugang zu Böhmes Welt nicht erst beim
and, sondern bereits im Vorbewußten
Unterbewußten liege. Böhmes mystische
Schau erwecke Urmotive metaphysischer Welt-vision, und seine Mystik habe trotz aller Formlosigkeit „ihre ewig aktuelle Funktion durch die Dynamik ihres leidenschaftlichen Kampfcharakters" (11). In ihm sieht Richter die Sendung Böhmes überhaupt: „nicht Klarheit zu schaffen, sondern aufzuwühlen, rationale Systemstarre zu zerbrechen" (15). So erscheint Böhme als der große Antipode Descartes' in der Nachfolge Weigels und Paracelsus'; an die Stelle der Ratio und des Cartesischen Ich tritt der Mikrokosmos-Gedanke im Gewande eines neuen metaphysischen Mythos; es geht um den „höchstgespannten Dualismus zwischen erdhafter Diesseitigkeit und lebendigster Bereitschaft zur Transzendenz" (30). Deutsches Weltgefühl kommt im Deus actuosissimus zum Durchbruch und gebiert ein dionysisches Weltbild, das, von dynamischem Daseinsgefühl erfüllt, „sich als Glied des ewigen Titanenkampfes weiß, in dem der Kosmos Schlachtfeld der mythologischen Selbstoffenbarung des Deus actuosissimus ist" (42).

Aus dieser mystischen Schau heraus zeichnet Richter dann auch das Böhmesche Bild des Menschen als Mikrokosmos, der die Vorgänge des Makrokosmos bewußt am eigenen Leibe erlebt; der Leib wird jetzt wieder zum „Schauplatz des kosmischen Wirkens göttlicher Kräfte" (62). Es entsteht das grandiose Schauspiel der Böhmeschen Geschlechtsmetaphysik mit den beiden Spannungspolen „Männlich" und „Weiblich", aus denen die neue Geburt — der „Ternar" — entspringt.

Den Schlußstein bildet dann eine Darstellung der Böhmeschen Magie als Sonderform einer „magischen Mathematik", nach der „die Welt in den ewigen Gesetzen der unablässig tätigen göttlichen Geistkräfte" ist (74). Auf dem Wege der Imagination, der „inneren Schauung der produktiven Einbildungskraft, an der sich die Sehnsucht als bewegende Urcausa entzündet" (77), sollen letzte Erkenntnisse gewonnen werden: es geht hier um das Wesen der magischen Schöpfungskraft, die der modernen Naturwissenschaft die Ekstase gegenüberstellt, in der der Mensch Gott, Welt und Mensch zugleich ist. Er ist als Mikrokosmos in den Makrokosmos hineingestellt und erlebt so den heroischen Kampf Gottes, in dem alle Abgründe aufgebrochen sind. Der Deus actuosissimus ist zum Deus absconditus Luthers geworden, der ein Gott „mit Zorn und Grimm und wesensnotwendigem Insichschließen des Bösen um des kraftoffenbarenden Kampfes willen" ist (85). Als Anhang zur Darstellung bringt Richter einige Worte Böhmes zu den drei Themen Welt, Mensch und Gott.

Als Richter im Jahre 1942 mit seiner Descar-

tes-Darstellung [1] hervortrat, da setzte uns die nur-rationale Begrenzung Descartes' und die visionäre Charakterisierung der deutschen Philosophie in Erstaunen. Wir wiesen damals darauf hin, daß Descartes letzten Endes eine notwendige Station auf dem Wege zur modernen Erkenntnistheorie gewesen sei, und daß es zudem auch nicht angehe, die deutsche Philosophie als Vision und Schöpfung einer subjektiven Welt des Geistigen im Anschaulichen zu bezeichnen. Wenn wir nun heute rückblickend die damaligen Ausführungen Richters betrachten, so ergeben sich neuerdings fast noch tiefere Diskrepanzen; denn jetzt erscheint es fast so, als habe Richter mit seiner Charakterisierung der deutschen Philosophie damals schon die Böhmesche Mystik gemeint. Er schrieb, die deutsche Philosophie sei die Philosophie eines ,,genial leidenschaftlichen Lebensdilettanten, der mit viel Gewalt aber wenig Können das Göttliche aus den Sternen holen" wolle (80). Heute heißt es statt dessen jedoch: ,,Immer zittern beim Lesen Böhmes irgendwie Lippen und Hände und kommen nicht nach, das auszusprechen und zu formen, was da neu geschaut wurde, da für dieses alle bisherigen Ausdrucksformen unzureichend sind. Immer wieder aber war und wird es Aufgabe deutscher Menschen sein, sich im vollen Willen um dieses tragische Ungenügen zu opfern, um wenigstens stammelnd etwas aus diesen Abgründen der Tiefe heraufzuholen, das alle bisherigen Formen und Wertungen sprengt, das aber ohne ,Preisgabe der schönen Form' nie ausgesprochen und entdeckt worden wäre" (22 f.).

Richter hat sich in den positiven Strom der deutschen Mystik gestellt und sieht sich als geistig Schaffender eingespannt in den ,,Stromkreis zwischen den beiden Wesenspolen rationaler Formung und irrationaler Vertiefung" (13). Er meint, unsere Zeit sei ,,mehr denn je für die große kosmologische Synthese im Stil der Mystik eines Böhme reif geworden", der ,,die Zauberwelt des Alchimisten, goldsuchendes Aufdecken der Elementargeheimnisse der Erde" einen ,,zugleich anziehenden und verwirrenden faustischen Stimmungsgehalt" verleiht (19). In Fortführung Weigelscher und Paracelsischer Gedanken geht es Richter darum, ,,Mystik im Geiste Böhmes zu erregen", d. h. ,,sich auf den Geist der magischen Mathematik zu besinnen" (74). Der Vers Morgensterns: ,,Laßt die Moleküle rasen, / was sie auch zusammenknobeln, / laß sie tüfteln, laß sie hobeln. / Heilig halte die Ekstasen" wird zum Leitmotiv ,,einer neuen Wissenschaft, in der die Phantasie an die Stelle des bloßen Nützlichkeitskalküls treten soll" (75).

(Ohne hier auf Morgenstern näher eingehen zu wollen, erscheint es doch fraglich, ob Richter den Sinn der Morgensternschen Diktion richtig gedeutet hat; denn Morgenstern war kein Ekstatiker, sondern Mystiker, und in diesem Worte darf man zudem den Spötter nicht übersehen. Uns erscheint es daher eher angebracht, das Morgensternsche Wort: ,,Wir müssen das Quantitative verabschieden" heranzuziehen, da ja gerade Böhme den Qualitätsreichtum Gottes hervorhob.)

Richter führt von neuem die Ekstase ein, die schon Meister Eckhart abgelehnt hatte, und rückbezieht die Böhmesche Magie damit auf den Neuplatonismus [2], für den k a t h a r s i s und a s k e s i s von grundlegender Bedeutung waren. Er rückt Böhme dadurch in die Nähe der neuplatonischen Weltflucht, mit dem er gar nichts zu tun hatte, wie Richter zwar durch die kämpferische Ethik und heroische Mystik Böhmes an anderer Stelle auch selbst implicite zum Ausdruck bringt. Wozu dann aber Ekstase, die immer etwas Zerfließendes, in das Nichts Drängendes ist [3]? Das magische und alchimistische Wortkleid Böhmes erscheint im Gewande einer Geheimwissenschaft, der Böhme als ,,Philosophus teutonicus" innerlich absolut fernsteht, wie z. B. A u g u s t F a u s t [4] eindeutig nachgewiesen hat. Wir hätten es daher lieber gesehen, wenn Richter die magischen Tendenzen Böhmes, die er zudem besser mit Gottfried Arnold als ,,enthusiastisch" bezeichnete, in den großen Entwicklungsstrom der deutschen Philosophie stellte, der über Novalis hinaus in der Tathandlung Fichtes gipfelt, anstatt sie z. B.

---

[1] René Descartes, Dialoge mit deutschen Denkern. Hamburg: Hoffmann & Campe 1942. = Geistiges Europa. Vgl. meine Besprechung in den Kantstudien, Bd. 433, S. 332 ff.

[2] Diese Rückbeziehung ruft gleichzeitig die große Ahnenreihe der Magier wach, die von Zoroaster über Hermes Trismegistus, die ältesten Kabbalisten, Plato, Origines, Tertullian, Robert Fludd, Paracelsus zu Helmont führt und gemeinhin — dem Vorbild Johann Conrad Dippels entsprechend — auf Jakob Böhme bezogen wird, obwohl schon bei Paracelsus nicht mehr von Magie als Geheimwissenschaft im Sinne der Kabbala gesprochen werden kann; denn gerade Paracelsus setzte an die Stelle der neuplatonischen Mantik eine ,,scientia" der Natur.

[3] Auch Alfred Rosenberg, dem gerade die Mystik am Beispiel Eckharts Erlebnis geworden ist, urteilt: ,,Das Leben ist für uns nicht zerfließendes Erleben sogenannter Urbilder der Welt in erschauernder, erleidender, selbstauflösender Ekstase, sondern die Verteidigung der inneren Gestalt gegen jeglichen Versuch, diese Gestalt zu verflüchtigen." (Gestalt und Leben. In: Nationalsozialistische Monatshefte, 1938, Heft 98, S. 400.)

[4] Jakob Böhme als ,,Philosophus teutonicus". Stuttgart 1942. In: Das Deutsche in der Deutschen Philosophie. Hrsg. v. Theodor Haering

Begriff der Imagination auf Hypnose und gestion zu beziehen.

ichter gestaltet sein Böhmebild nach magien und ekstatischen Vorbildern, die einer gangenen Zeit angehören. Er begeistert sich magischen Idealismus Novalis' und der Zauwelt der Alchimisten, ohne dem Kern der meschen Mystik, die er im anderen Kapitel er Schrift gerade in der Geschlechtsmetaphy- und dem ewigen Kampfcharakter gut herarbeitet, dadurch näher zu kommen. Es heint daher auch fraglich, ob gerade unsere für die große kosmologische Synthese im e der Mystik eines Böhme reif ist, wenn e Mystik im magisch-alchimistischen Geide erscheint 5. Die Böhmesche kosmolohe Synthese kann uns heute allein angemes- sein, wenn wir in ihr den Charakter der mystik der Willensmetaphysik erkennen, den apferischen Einsatz der Menschen selbst, die Ganzen" leben und Götter im Gott sind; n „es ist nicht bloß Geist in Gott, sondern ur, Wesen, Fleisch und Blut, Tinktur und s" (Böhme).

it dieser Wertung der Böhmeschen Mystik einen wir jedoch auch der Richterschen Intion wieder näher zu komemn; denn Richter reibt selbst: „Jeder hat in seiner Philosophie chsam eine Gigantomachie zwischen Böhme Descartes in sich durchzuhalten" (13). Vernen wir diese Gigantomachie in ihrer letzten fe und Ausfolgerung zu erleben, so münden wie von selbst in den großen Stromkreis der tschen Philosophie, die weder Magie noch ionalismus ist, sondern beide Impulse syntisch 6 in sich vereinigt und — sich damit als tsch ausweisend — den „Primat der praktien Vernunft über die theoretische" lehrt.

*Heinz Schlötermann, Berlin.*

Die Ansicht, unsere Zeit neige der Magie zu, Bruno Wachsmut in seinem Beitrag „Goethe die Magie" (Goethe, Viermonatsschrift der the-Gesellschaft, 1942, 2. Heft, S. 99) auscht, muß als Verirrung bezeichnet werden. eres Erachtens bieten sich keine Anhaltskte zu der Behauptung Wachsmuts, das Mahe sei „unter mancherlei neuen Namen wiewissenschaftsfähig, ja, fast zum Sammelt für alles Nichtrationale in der Natur geden ..., indem vielfach lieber ‚magisch' t ‚metaphysisch' gesagt wird"; die angebe „Magie unseres Jahrhunderts" ist ein nsichtlich von Wachsmut mißverstandener lismus, der — ähnlich wie Paracelsus — an Stelle des Systems die Natur und den Menen in seiner natürlichen Bezogenheit rassir Differentiation setzt.

Die Synthese erscheint uns jedoch nur mög- zu sein, wenn wir uns zwischen die Ponen der über die modi cogitandi hinausweilen reminisci Descartes' und die paracelsischmische signatura rerum eingespannt wissen; io und Vision — um bei den Formulierungen Richters zu bleiben — ergeben nur eine Discordanz. Das „geistige Europa" wird allein in der cartesisch-böhmischen Synthese deutscher Art ihre geistige Sinnerfüllung und Krönung finden.

**Günther Lutz:** Nietzsche. — Stuttgart: W. Kohlhammer 1943. 2. Aufl. 39 S. gr.8°. = Das Deutsche in der Deutschen Philosophie. Hrsg. von Theodor Haering. H. 15. — Ins Bulgarische übersetzt unter dem Titel: Nietzsche im Neuen Europa. Sofia 1943. 48 S. (m. e. Vorw. v. L. Wladikin). kl.8°.

Die Schrift setzt sich eingangs in gedrängter Kürze mit der Literatur auseinander: Nachdem die älteren Deutungen fast durchaus dem Fehler der einseitigen Darstellung verfallen waren, hat Baeumlers Nietzschebild den richtigen Weg gewiesen. Ein neues Stadium der Deutung ist nach 1933 zu erkennen, meist aber überwiegt das aktuelle Zeitinteresse, oder Nietzsche wird gar noch, wie bei Jaspers, aus der Krisis der gestrigen Situation heraus verstanden. Demgegenüber muß, anschließend an Baeumler und Härtle, am zukunftsweisenden Charakter der Lehre Nietzsches festgehalten werden, die eben danach angetan war, die Krisis zu überwinden und eine arteigene deutsche philosophische Besinnnung heraufzuführen. Nietzsche dient voll unerbittlicher Selbstverantwortung der Aufgabe der Zukunft, deshalb ist er auch innerlich einheitlich: alle angeblichen „Brüche" sind peripher. Als ausgesprochener Dynamiker steht er außerhalb der gebrochenen Denkungsart des rationalistischen Westens. „Er ist aus dem ungebrochenen Erlebnis der Gestalthaftigkeit, Wertfülle und Bewegtheit des Wirklichen aufgestiegen ... Aus der Flucht vor dem Ideal, aus der Sehnsucht nach einer gestalthaften, werteigenen Wirklichkeit beginnt er den deutschen Aufstand gegen den Westen ..." (S. 13). In die neue Wertordnung stellt er den Menschen wieder hinein und leitet damit die anthropologische Wende ein.

Von einer Existenzphilosophie im Stile Heideggers und Jaspers' ist Nietzsches Lehre völlig abzurücken. Der Wille zur Macht liegt über aller „Sorge"; nicht sie, sondern die Tapferkeit des heroischen Lebens ist für Nietzsche Mittelpunkt der werthaltigen menschlichen Existenz.

Lutz setzt sich auch eindeutig ab von der irrationalistischen Interpretation (Klages); in der Betonung der Einheit des wachsenden Lebens gegenüber der Abstraktion liegt nicht eine Hervorkehrung des Unbewußten, Träumenden, dem Willen Entzogenen, vielmehr soll die unter eine Aufgabe gestellte, vom Zuchtgedanken getragene Persönlichkeit vorangestellt wer-

den. Niezsches Dynamismus ist nicht Mystizismus. Der Geist ist nicht Widersacher der Seele, er wird in das Leben hineingenommen. Wie das physische Leben durch das Maß, die Ordnung, das immanente Gesetz des Gestalthaften zur Einheit zusammengehalten ist, steht auch über dem menschlichen Gestaltungsstreben die Idee des Maßes, der Zucht und der Rangordnung der Werte.

Nietzsches Philosophie ist auch kein Panbiologismus. Sie will kein Untergehen des Menschen im Kosmos; der Mensch wird weder idealistisch hypostasiert noch biologistisch abgewertet, wie man bisher oft annahm. Das zeigt eben die Verbindung der Sinnen- und Leibesbejahung mit dem Zuchtgedanken. Die Einheit von Leben und Denken, die Nietzsche lehrt, ist nicht biologistisch zu verstehen, wie sich aus Nietzsches Naturphilosophie ergibt, für die jede Bewegung Ausdruck inneren Geschehens ist.

Indem Nietzsche aber das Leben als „strukturierte Ganzheit" auffaßt und seine Lehre auf den Dynamismus der Gestalt ausrichtet, erweist er sich als wesenhaft deutsch; seine Philosophie ist die geradlinige Fortsetzung der deutschen Metaphysik seit Eckehart.

Sie verliert dabei niemals den Zusammenhang mit der Realität des Gegebenen (der reine Geist ist Lüge); Philosophie darf nicht schicksallos sein wollen — das bedeutet noch lange keinen Relativismus im positivistischen Sinne. Daraus ergibt sich die kulturpolitische und prophetische Mission der Philosophie. Nietzsche sieht den Verfall der europäischen Seele, den Nihilismus als etwas Unvermeidbares herankommen, will ihn aber zugleich überwinden. Er ahnt die Katastrophe und die kommenden Kriege voraus.

Das führt zum „Kulminationspunkt" seiner Philosophie, zu seiner Lehre vom Krieg als dem Vater aller Dinge (S. 35). Der Krieg ist ihm das Apriori des Schöpferischen. Der Krieg des zwanzigsten Jahrhunderts aber hat die Bedeutung, die Deutschen zu ihrer wahren Aufgabe, gute Europäer zu sein, zu erziehen. Deshalb heißt es bei Nietzsche: „Das deutsche Wesen ist noch gar nicht da, es muß erst werden ... aber jede Geburt ist schmerzlich und gewaltsam." Er selbst fühlte sich als Schauplatz der Kämpfe dieser neuen Geburt. Der Krieg bringt neue Werte: „der Scheinkultur eines anarchischen Individualismus setzt er die aufgabenbereite Persönlichkeit und die aufgabengebundene Gemeinschaft entgegen, der Gleichheit und der Masse die Aristokratie der Verantwortung und Leistung mit dem Gesetzgeber ‚Zucht und Ordnung' ... Erst wenn ein ‚tragisches Zeitalter' mit den ‚härtesten, unerhörtesten Kriegen' ... gekommen ist ... wird im ‚Ja-Sagen zum Leben' eine neue Zeit geboren werden .... Mit der Beschwörung dieser neuen Welt wird Nietzsche zugleich zum Beginn einer neuen deutschen Philosophie" (S. 39). —

Die kleine Schrift, die auf alles Eingehen in Einzelfragen verzichten muß und nur die Grundhaltung Nietzsches darzulegen sucht, scheint mir dieses Ziel in glücklicher Weise erreicht zu haben. Besonders wesentlich ist hierbei die überzeugende Abwehr der Deutungen von Jaspers und Klages, die Hervorhebung des aufbauenden, den Nihilismus erfolgreich überwindenden, mit Zucht und Ordnung feste Strukturen umreißenden Wesens der Philosophie Nietzsches und die kräftige Herausstellung seiner zukunftsweisenden kulturphilosophischen Aufgabe.

Nur eine Frage drängt sich auf: ob die Betonung des Zuchtgedankens und der Rangordnung der Werte tatsächlich gegen eine biologistische Deutung spricht. Lutz selbst schreibt ja (Seite 21) auch dem physischen Leben Maß, Ordnung und ein immanentes Gestaltgesetz zu. Auch der Hinweis auf Nietzsches Naturphilosophie, für die jede Bewegung Ausdruck inneren Geschehens sei, ist nicht beweisend, wenn der Begriff „Leben" nur weit genug genommen wird. Ein Aufgehen im Kosmos braucht damit noch nicht verbunden zu sein: das verhindert die Eigengesetzlichkeit der strukturierten Ganzheit. Auch eine „Abwertung" ist durch die biologistische Deutung nicht gegeben, da doch für Nietzsche die höchsten Werte eben Lebenswerte sind. Die „werteigene Wirklichkeit", von der Lutz (s. o.) spricht — was soll sie anderes sein als die Wirklichkeit des menschlichen Lebens, freilich nicht als pure biologische Tatsache des einfachen Daseins, sondern als gestalthafte, wohlgeordnete, aufsteigende und kraftvolle Formung dieses Daseins?

*Walter Del-Negro, Salzburg-Innsbruck.*

**Systematische Philosophie.** Herausgegeben von **Nicolai Hartmann.** Stuttgart und Berlin: Kohlhammer 1942. 647 S. gr.8°. = Deutsche Philosophie, herausgegeben von Ferdinand Weinhandl.

Enthält: **Arnold Gehlen,** Zur Systematik der Anthropologie (S. 1—53); **Erich Rothacker,** Probleme der Kulturanthropologie (S. 55 bis 198); **Nicolai Hartmann,** Neue Wege zur Ontologie (S. 199—311); **Otto Friedr. Bollnow,** Existenzphilosophie (S. 313—430); **Hermann Wein,** Das Problem des Relativismus (S. 431—559); **Heinz Heimsoeth,** Geschichtsphilosophie (S. 561—647).

Der Herausgeber dieses Bandes — der noch

Fortsetzung bekommen soll — betont im
wort, daß das Beiwort „systematisch" nicht
Sinne der spekulativen Systeme zu verstehen
sondern im Sinne des Forschens nach den
amenhängen des Lebens, der Welt, des Men-
en und der Menschengemeinschaft. Mit den
teln von einst lasse sich heute, bei der Be-
lerheit des geschichtlichen Augenblickes,
t mehr arbeiten. Die Philosophie stehe an
r Wende, in der Altes einstürze, das Neue
lich noch nicht fertig vor uns stehe; gerade
en Übergang aber gelte es festzuhalten.
atsächlich haben die hier vereinigten Bei-
ge bei aller Verschiedenheit des Ansatzes und
z der gelegentlich aufspringenden Gegen-
lichkeit der Ergebnisse das Gemeinsame,
sie sich bewußt von aller alten Metaphysik
anzieren.
or allem ist es das Hauptanliegen der Arbeit
Herausgebers, Nicolai Hartmann,
st, die Ontologie, die er in jahrzehntelanger
nühung aufgebaut hat, und die er hier in
m kurzen Abriß, in Anlehnung besonders an
dritten Teil seines ontologischen Hauptwer-
zur Darstellung bringt, von der alten Onto-
e — einschließlich ihrer Wiedergeburt in der
ernen Phänomenologie — mit aller Deutlich-
abzusetzen. Für jene sollten die Universa-
die allgemeinen Wesenheiten, die eigent-
e und wahre Realität besitzen, während die
ich-dingliche Welt entwertet wurde; das All-
eine war als bewegendes und zweckmäßig
immendes Prinzip der Dinge gedacht. Ein
ologisches Schema beherrschte die Welt-
ärung, und damit verband sich ein rein de-
tives Vorgehen bei der Ableitung aus den
versalbegriffen. Demgegenüber betont Hart-
n, daß die Zeitlosigkeit des Allgemeinen, die
in der alten Ontologie als ein Sein höherer
nung, ja als das allein wahre Sein hinstellte,
nehr in Wahrheit als ein unselbständiges,
„ideales" Sein gedeutet werden müsse.
as einst für ein Reich der Vollkommenheit
, das Reich der Wesenheiten, deren schwa-
Abbilder die Dinge sein sollten, das gerade
sich als Reich des unvollständigen Seins er-
en, das nur in der Abstraktion verselbstän-
wurde. In dieser Einsicht liegt vielleicht
greifbarste Gegensatz der neuen Ontologie
alten" (219). Und die Kategorien, von de-
die neue Ontologie handelt, sind nicht durch
nition des Allgemeinen gewonnen, sondern
um Zug den Realverhältnissen abgelauscht
). Die Seinskategorien sind keine apriori-
n Prinzipien, denn in der Ontologie handelt
ich nicht um die Erkenntnis, sondern um
Gegenstand der Erkenntnis, sofern er unab-
gig von seinem Erkanntwerden da ist. Übrigens werden auch die Erkenntniskategorien selbst — mit denen die Seinskategorien nur teilweise zusammenfallen — nicht a priori erkannt; auch Kants Kategorien, besonders Substanz und Kausalität, stammen im Grunde aus der Erfahrung. Der Weg der neuen Ontologie ist Kategorialanalyse, ein Verfahren, das weder rein induktiv noch rein deduktiv ist, das aber jedenfalls von der ganzen Summe gemachter Erfahrungen auszugehen hat und immer hypothetischen Charakter besitzt, ständige Korrekturen erfordert und niemals zum Abschluß kommt.

Der Geist, den die alte Ontologie dem Reich der zeitlosen, allgemeinen Wesenheiten zugeordnet hatte, gehört in die reale Welt, er ist zeitlich und individuell. Er ist nicht auf sich gestellt, es gibt keinen schwebenden Geist ohne das Fundament des leiblichen Lebens und seine Einpassung in das Gesamtgefüge der realen Welt. Aller wirkliche Geist ist getragen. Daraus ergibt sich im Gegensatz zur alten Ontologie: „Nicht die Welt ist auf den Menschen angelegt, sondern er auf sie: alles in ihm ist relativ auf die Welt und läßt sich als Angepaßtheit an die allgemeine Gesamtsituation verstehen, in der er sich durchsetzen muß" (226). Die ganze Natur vom Anorganischen herauf ist Bedingung der Existenz des Menschen und seines Geistes. Das heißt nicht materialistische Reduzierung auf die niederen Stufen, die Autonomie des Geistes bleibt trotzdem gewahrt — nur das absolute Auf-sich-selbst-Gestelltsein des Geistes im idealistischen Sinne ist nicht aufrechtzuerhalten. Das zeigt besonders eindrucksvoll die Bedingtheit völkischen Geisteslebens durch erbbiologische Faktoren. Vor allem aber ist das Geistige an die nächsttiefere Seinsschicht, die des Seelischen, gebunden. Zwar besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Seelischem und Geistigem; denn die gemeinsamen geistigen Gehalte, wie sie in der Sprache, im Wissen, im Recht usw. enthalten sind, transzendieren das Bewußtsein des Einzelnen; und da es ein die Individuen umspannendes Gesamtbewußtsein nicht gibt, so lassen sie sich überhaupt nicht als seelisches Phänomen charakterisieren. Andererseits können sie aber doch nur realisiert werden, wenn sie vom Bewußtsein der Einzelnen getragen werden.

Jede der vier Seinsschichten — des Anorganischen, des Organischen, des Seelischen und des Geistigen — hat eigentümliche Seinskategorien. Deshalb ist jeder Monismus grundsätzlich verfehlt, ist materialistische Metaphysik (als „Grenzüberschreitung nach oben") ebenso zurückzuweisen wie idealistische Metaphysik (als „Grenzüberschreitung nach unten").

Freilich gibt es auch Kategorien, die allen

Schichten gemeinsam sind und dadurch die Einheitlichkeit des Weltganzen ermöglichen; Hartmann nennt sie „Fundamentalkategorien" und rechnet dazu u. a. die Kategorien Form und Materie, Determination und Dependenz. Aber auch diese Fundamentalkategorien wandeln sich in ihrem Durchgang durch die verschiedenen Seinsstufen ab. So geht z. B. das Verhältnis Form-Materie nicht durch alle Seinsstufen einheitlich durch, denn während zwischen den beiden unteren das Verhältnis der „Überformung" besteht, sofern der Organismus die anorganischen Elemente tatsächlich als Materie in sich aufnimmt und ihnen nur eine neue Form aufprägt, muß in den andern Fällen von „Überbauung" gesprochen werden. Denn das Seelenleben benützt nicht das leibliche als Materie, um aus den Elementen des Organismus etwas Neues aufzubauen, es beruht nur auf dem Organismus, baut aber seine Formen aus neuen Elementen auf. Und ähnlich gehen die seelischen Akte nicht als Baustoff in die objektiv geistigen Gehalte ein. Das geschichtliche Leben des objektiven Geistes beruht zwar auf seelischen Aktvollzügen, baut sich aber nicht aus ihnen auf; ein überpersönliches Bewußtsein gibt es nicht, das Bewußtsein des Einzelnen aber ist kein adäquates Bewußtsein des objektiven Geistes. Der Geist ist vom Bewußtsein des Einzelnen getragen, aber er ragt darüber hinaus und verbindet die Einzelnen in einer gemeinsamen Sphäre.

Eine ähnliche Abwandlung läßt sich bei den Verhältnissen der Determination und Dependenz aufweisen. Im Anorganischen treffen wir ausschließlich auf Kausalität, im Organischen auf die Bestimmung vom Ganzen aus, auch im Seelischen gibt es außer der kausalen Determination noch eine andere, uns ihrem inneren Wesen nach unbekannte, und im Geistigen begegnen wir der Finaldetermination, der Wertdetermination sowie der Selbstbestimmung des Willens (die sogenannte Willensfreiheit ist also nichts als einer von vielen Fällen des Auftretens höherer Determinationsformen in den höheren Seinsschichten).

Zeigen schon die Fundamentalkategorien in jeder Schicht ein anderes Gesicht, so gilt dies um so mehr von den spezifischen Schichtkategorien. Dazu gehört etwa in der organischen Welt die Selbstregulierung und Selbstwiederbildung, die ein Novum gegenüber dem physikalischen Prozeß darstellt; ebenso sind seelischer Akt und Inhalt etwas absolut Neues gegenüber organischen Prozessen und wiederum stellen die Gehalte des gemeinsamen Geisteslebens ein Novum gegenüber den seelischen Akten des Einzelnen dar.

Die „Schichtungsgesetze" formulieren die Art des Auftretens der Kategorien in den verschiedenen Seinsschichten: Kategorien der niederen Schichten kehren in den höheren wieder, nicht aber umgekehrt; die Wiederkehr ist aber beschränkt (z. B. dringt die Kategorie Raum nicht weiter als bis zur Schicht des Organischen vor, während die Kategorie Zeit alle Seinsbereiche umfaßt); außerdem wandeln sich die niederen Kategorien bei der Wiederkehr ab. Die Eigenart der höheren Schichten beruht auf dem Auftauchen neuartiger Kategorien: da dieser Einsatz neuer Kategoriengruppen sprungartig erfolgt, bildet die Reihe der Seinsformen kein Kontinuum.

Vielleicht noch wichtiger als die Schichtungsgesetze sind die „Dependenzgesetze", die Aussagen über die wechselseitige Abhängigkeit der Seinsschichten enthalten. Besonders wichtig ist das „Stärkersein" der niederen Kategorien: die höheren Kategorien sind von den niederen abhängig; die höhere Seinsschicht kann ohne die niedere nicht bestehen, wohl aber diese ohne jene. Damit ist alle Teleologie der Formen von Aristoteles bis Hegel widerlegt, die die höheren Kategorien zu den stärkeren macht, weil das Niedere Mittel zum Höheren sein sollte. Das Niedere besteht ja auch da, wo es nicht Grundlage eines Höheren ist, während das Höhere zu seinem Bestande das Sein des Niederen voraussetzt.

Die niederen Kategorien bestimmen aber die höhere Seinsschicht nur als ihr Fundament, nicht die Eigenart der höheren Kategorien. Trotz aller Abhängigkeit bewahrt das Neue der höheren Schicht seine Autonomie. Diese Autonomie ist Freiheit in der Abhängigkeit. Die kategoriale Dependenz ist kein Hindernis der Autonomie.

Vom Standpunkt der Dependenzgesetze läßt sich das Verfehlte der alten Metaphysik noch deutlicher als bisher bestimmen: der idealistischen, weil sie die höchsten Kategorien zu den stärksten macht und alle Seinsschichten bis zu den untersten beherrschen läßt, der materialistischen, weil sie die Autonomie der höheren Seinsschichten verkennt.

Der Abstand der Schichten voneinander verträgt sich durchaus mit einem genetischen Nacheinander ihres Auftretens; nur darf man nicht glauben, daß die höhere Seinsform durch die niedere hervorgebracht würde (das wäre wieder Materialismus, Welterklärung „von unten") oder sich aus den niederen entwickelt (das würde bedeuten, daß die höchsten Kategorien schon eingewickelt in den niedersten drinnenstecken, wäre also Welterklärung „von oben").

Gegenüber der Ontologie erscheint die Er-

ntnislehre — wie schon in den älte- chriften Hartmanns — als durchaus sekun- Erkenntnisuntersuchung setzt die ontolo- e Einstellung voraus; denn die Erkenntnis s Aktvollzug transzendent, weil auf einen nstand bezogen, sie ist eine reale Seins- on, die das Bewußtsein mit der umgeben- Welt verbindet. Ontologisch betrachtet ge- Erkenntnis der Schicht des Geistigen an: eordnet aber ist sie allen Seinsschich- denn in allen liegen ihre Gegenstände. Diese dnung gilt der Tendenz nach immer, auch die Erkenntnis den wirklichen Bestand des den nicht trifft. Für das Treffen oder treffen des Seienden, für Wahrheit und Irr- gibt es kein direktes Kriterium, wohl aber ndirektes, das sich aus der Zweiheit der nntnisstämme Wahrnehmung und Begrei- ewinnen läßt: die Übereinstimmung dessen, sie uns unabhängig voneinander geben, als hinreichendes Wahrheitskriterium an- en werden (310 f.). Daß die Erkenntnis- orien sich mit den Seinskategorien wenig- teilweise decken, ist durch fortschreitende hrung in der Erfahrung und in der Praxis Lebens einigermaßen gesichert (307).

erblickt man das Ganze des hier nur skiz- aft angedeuteten Gedankengebäudes, so man den großen Wurf anerkennen, der ihm ndeliegt. Eine neue Wendung scheint ja , besonders im Vergleich mit dem „Aufbau ealen Welt" (1940), kaum vorzuliegen, es enn, daß wir in der vorliegenden Schrift noch entschiedenere Absage an die Meta- k der allgemeinen Wesenheiten auch noch r Gestalt der Phänomenologie (durch die mann selbst einst hindurchgegangen war) cken mögen. Freilich, ganz und gar hat er Voraussetzungen der Phänomenologie auch noch nicht abgestreift; denn wenn er be- daß die allgemeinen Wesenheiten nicht wie mittelalterlichen Universalienrealismus als Realere gegenüber den Wahrnehmungsdin- aufgefaßt werden dürfen, daß ihr Sein nur deales sei, so deckt sich das im Grunde mit Vorstellung der Phänomenologie, die ja ihre sen" ebenfalls nicht als grobstoffliche Rea- n, sondern als etwas Irreales gedeutet wis- will. Der Unterschied liegt nur darin, daß Phänomenologe die reale Wirklichkeit be- einklammert und sein Interesse ausschließ- diesen irrealen Wesenheiten zuwendet, die trotz ihrer Irrealität irgendwie als das vollere und philosophischer Bemühung Würdige erscheinen, während Hartmann einer charakteristischen Akzentverlagerung „bloß" ideale Sein als ein unvollständiges zeichnet, dessen Verselbständigung nur in der Abstraktion möglich sei. Es kommt also hier zu einer Abwertung der allgemeinen Wesenheiten, aber an ihrem Sein wird wenigstens in abgeschwächter Form festgehalten.

Wir verzichten hier darauf, gegen diese Annahme eines irrealen Seins neben dem realen zu polemisieren. Aber auch innerhalb der realen Welt hat die Neigung Hartmanns, den Kampf gegen jegliche Unifizierung und monistische Vereinfachung zu führen, vielleicht in manchen Punkten zu weit geführt. Es scheint uns denkbar, daß Hartmann die Grenzen zwischen den einzelnen Seinsstufen in einzelnen Fällen doch zu schroff gezogen und die Möglichkeiten einer Reduzierung allzu rasch abgeleugnet hat. Damit soll nicht der von ihm mit Recht gerügten „Erklärung von unten" das Wort geredet werden. Die Autonomie der höheren Schichten besteht sicherlich zurecht; es gibt Gesetzmäßigkeiten, die besser von oben als von unten begriffen werden. Aber schon im anorganischen Geschehen spielt der Ganzheitsgedanke eine so große Rolle, daß es wenig glücklich erscheint, die Grenze zwischen anorganischer und organischer Welt einfach mit der zwischen kommuner Kausalität und Determination vom Ganzen aus zusammenfallen zu lassen. Die Dinge liegen hier offenbar verwickelter und gestatten nicht die Anwendung vereinfachender Gegensatzschemata. Auch die scharfe Trennung zwischen Seelischem und Geistigem befriedigt nicht: hier stimmt die Vorstellung bedenklich, wonach das Verhältnis des Geistigen zum Seelischen nicht das einer Überformung, sondern das einer Überbauung sei, also eigentümliche Substrate des geistigen Lebens angenommen werden müßten, die nicht dem Seelenleben entstammen. Das Argument, die geistigen Gehalte ließen sich nicht auf seelische Akte als auf ihre Elemente reduzieren, genügt nicht, denn Hartmann selbst kennt im Seelischen Akte und Inhalte. Wenn man hinzunimmt, daß er schon im „Problem des geistigen Seins" (1933) das Vorliegen eigener Geistsubstanzen zurückgewiesen hatte, so muß es vollends rätselhaft bleiben, worin denn die selbständigen Substrate des Geistigen eigentlich bestehen sollen. Doch müssen wir uns auch hier das nähere Eingehen auf den ganzen Fragenkomplex versagen und dies einer größeren Arbeit vorbehalten.

Wo Hartmanns Beitrag mit einem kurzen Ausblick auf erkenntnistheoretische Fragen abbricht, nimmt die Abhandlung von Wein den Faden wieder auf. Nach den Arbeiten von Thyssen und May sucht sie eine neue, sehr beachtliche Lösung des Relativismusproblems unter Voraussetzungen, die in allem Wesent-

lichen auf der Philosophie N. Hartmanns beruhen. Trotzdem besitzt ihr Gedankengang geistige Selbständigkeit genug, um auch für denjenigen, der diese Voraussetzungen nicht teilt, zu einer brauchbaren Diskussionsbasis zu werden.

Von Hartmann stammt die These, daß menschliche Erkenntnis nur von ihren ontologisch-anthropologischen Voraussetzungen aus begriffen werden könne und als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt definiert werden müsse. Mit diesem Beziehungscharakter — der „Relationalität" — der Erkenntnis ist zwangsläufig auch ihre Relativität verbunden; das ist aber nicht dasselbe wie Relativismus. Dieser nämlich setzt die Relativität absolut, indem er alles Geistige zum bloßen Ausdruck subjektiven Bewußtseins macht, also den andern Pol der Erkenntnisrelation, das Objekt in seinem Ansich-Sein, streicht und so der Erkenntnisrelation selber ihre Transzendenzspannung nimmt. Der Relativismus verfällt damit in das entgegengesetzte Extrem wie der Absolutismus, der den Subjektpol vernachlässigt. Beide sind in gleicher Weise verfehlt.

Der Relativismus begegnet uns in den verschiedensten Schattierungen. In einer gemäßigten Form begnügt er sich mit der Feststellung, daß die *eine* Wahrheit, die *eine* Sache von verschiedenen Subjekten verschieden gesehen werden; schärfer klingt schon die Behauptung, daß wir nur diese Perspektiven haben; die radikalste, rein subjektivistische Form aber ist die, daß es überhaupt nur dieses perspektivische Sehen gibt, aber nicht das eine Wahre, An-sich-Seiende.

In dieser Radikalität bedeutet der Relativismus die Gefahr völliger Auflösung. „Relativismus ist die gefährlichste und ansteckendste Erkrankung des überpersonalen Geistes" (414); er ist die methodisch gewordene Verzweiflung des Geistes an sich und seinen Zielen und läßt den Menschen zum müßigen Zuschauer werden, wie dies für die letzte Verfallszeit des alten Rom oder für das Deutschland vor 1933 typisch war. Man kann daher geradezu die Feststellung treffen, daß die Bewältigung des Relativismus *die* geistige Aufgabe der Zeit sei. Diese Bewältigung kann aber nicht einfach darin bestehen, daß wir die Lage vor seinem Einsatz wiederherzustellen versuchen: „Die objektiven geistigen Inhalte als lebendige und werdende und menschlich erarbeitete — dies war in der Tat eine ungeheure positive Entdeckung" (443). An anderer Stelle nennt Wein den Relativismus die große Freiluftschule des geistigen Schauens, die den Blick erweiterte und aus Enge und Starrheit befreite. Es gilt nur, der defaitistischen Konsequenz, die der Relativist zieht, den Wind aus den Segeln zu neh-men, indem man die positiven Folgerungen zieht.

Der Relativismus begeht einen typischen Denkfehler: aus der Unmöglichkeit eines absoluten Wahrheitskriteriums zieht er den „Schluß", daß jede Erkenntnis so „wahr" wie die andere sei. Der Beziehungspol: Reich des An-sich-Seienden wird abgestrichen; weil wir über das objektive wahre *Sein* nichts Gewisses haben, lassen wir an seiner Stelle das subjektive Wahr*scheinen* als „Wahrsein" gelten — einer *hat* so gut recht wie der andere. Korrekterweise dürfte aber aus dem Fehlen eines absoluten Kriteriums nur gefolgert werden, daß jede von uns als wahr vermeinte Erkenntnis unwahr sein kann; daraus, daß man alles anzweifeln *kann*, folgt nicht, daß alles zweifelhaft *ist*. Dabei bleibt aber die Frage offen, ob nicht das Fehlen absoluter Kriterien durch *relative* ersetzt werden kann.

Der *Historismus* ist nur eine besondere Formulierung des relativistischen Gedankens. Aus der richtigen Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit jeder Erkenntnisleistung schließt er, daß es die eine an sich seiende Welt überhaupt nicht gibt, sondern *nur* die geschichtlich ab-wechselnden Auffassungswelten. Er übersieht dabei, daß das Erkenntnissubjekt ganz und gar im tätigen In-Beziehung-Stehen mit dem selbständigen Sein außer ihm seine eigene Existenz hat; daß Erkennen nichts als das Instrument ist, durch das der Mensch sich inmitten des selbständig Seienden einrichtet, und daß es sich nach der ihm vorgegebenen Welt richten muß, um mit dieser handelnd und sich behauptend zurechtzukommen. Erkennen muß orientierendes Eindringen in das zu Bearbeitende und zu Erarbeitende sein, wie es wirklich an sich selbst sich verhält, nicht aber bloßes Auffassen, als Inbegriff von Sinn-Projektionen des Subjektsbewußtseins selber (481). Es gibt zwar sicherlich *außer*erkenntnismäßige genetische Umstände des Aufkommens einer Theorie; aber daneben gibt es eine „spezifische sachbestimmte Erkenntnis-Progression vermittels des Spruchreifwerdens und Weiterdrängens sachlicher Problemaspekte" (482).

Die Überwindung des Relativismus in allen seinen Formen darf aber nun, wie gesagt, nicht durch Rückfall in den Absolutismus versucht werden, denn jedes absolutistische System unterliegt wieder der möglichen Relativierung. Deshalb vermag sich Wein dem Lösungsversuch von *May* (der sich an H. *Dinglers* Apriorismus anlehnt) nicht anzuschließen. Keine vorgegebene Apriorität vermag einen hinreichend festen Halt zu bieten. Alles *uns* Absolute verfällt der Relativierung, aber gerade diese Rela-

rung des u n s Absoluten ist der Weg zum
k l i c h Mehr-als-Relativen. Ein bloß re-
er Zugang ist gerade der menschliche Zu-
zum Mehr-als-Relativen. Zu jedem Teil-
kt wird das Bewußtsein hinzugewonnen:
Teilaspekt zu sein, über den hinausgegan-
werden muß. Daraus entsteht keine Ent-
gung, denn es sind ja n u r Teilaspekte,
— als solche — relativiert werden. Die Suk-
vität ist eine notwendige Seite des mensch-
n Erkennens. Es gibt keine Offenbarung
Schau, die auf einmal den ganzen Gehalt
n würde. Alles muß erarbeitet werden in
n niemals abschließenden Vorwärtsschrei-

r Mensch bedarf einer Orientierung über
an sich Seiende, sonst kann er die Welt
planvoll behandeln. Das menschliche Sub-
kann nicht frei aus sich heraus schaffen.
reine transzendente Erkenntnissubjekt ist
unwirkliche Konstruktion. Die Subjekts-
ektionen, die sich notwendig vor alles Ob-
ve einschieben, sind doch Mittel zur Her-
ung der Seinsbeziehung zwischen Subjekt
Objekt. Der Relativismus ist eine falsche
ropologie, wenn er die menschliche Pro-
schicht von der ontologischen und kosmo-
chen abtrennt. Der erkenntnistheoretische
lismus, der auch im Relativismus noch
t, muß aufgegeben werden. Erkennen ist
ntlich ein Transzendieren zu dem an sich
ehenden. Wir kommen auf das Objekt
die gegenständlichen Zusammenhänge,
icht nach der Funktion der subjektiven Ge-
nheitsaspekte variieren. Die Kompensation
uf das Subjekt relativen Täuschungsquellen
lso möglich. Freilich wird das Ziel nie end-
g erreicht, wir nähern uns ihm aber in all-
ichem Fortschreiten. Der Relativismus
nur die einzelnen Relativitäten und nicht
Einheit der Aktion. Kein Gedanke ist end-
ges Resultat, über jeden wird wieder hin-
eschritten; aber in diesem Fortschreiten
en Erfahrungen gemacht.
r Relativismus, der sich selbst absolut
, bedarf eines Korrektivs in der Form einer
h t i g e n Theorie der Relativitäten (Rela-
it ohne Relativismus!). Diese arbeitet,
chon angedeutet, mit r e l a t i v e n K r i -
i e n der Wahrheit. Dazu gehört die Be-
ung theoretischer Hypothesen in der prak-
en Anwendung, die Bewährung als Anwen-
von a priori Erdachtem auf a posteriori
achtbares, die gegenseitige Kontrolle von
tand und Anschauung als selbständigen In-
zen. Diese Kriterien sind nicht absolut gül-
aber sie genügen, uns der relativistischen
weiflung zu entreißen. Sie reichen nicht zu,
wenn man den alten, absoluten Kriteriumanspruch stellt, sie genügen aber dem Anspruch, den man nach der tatsächlichen gnoseologisch-anthropologisch-ontologischen Lage stellen darf. Der Relativismus kapriziert sich auf absolute Kriterien und erweist sich damit als ein dialektisches Produkt des Absolutismus. Er mißt das menschliche Erkennen an unmenschlichen Maßstäben. Es geht nicht an, dort, wo ich nicht mehr mit absoluter Gewißheit begründen kann, zu leugnen, daß es überhaupt einen Grund gibt. Der cartesische Anspruch auf absolute Gültigkeit durch Apriorität und Evidenz enthält eine prometheische Überschätzung des menschlichen Erkennenkönnens. Aufgabe des Erkennens ist die allmähliche Anpassung an die Realität des Weltaufbaues. Mit dem Besitz absoluter Kriterien wäre die menschliche Bemühung auf allen Gebieten um ihren typisch menschlichen Charakter gebracht.

Man könnte also den Sachverhalt mit anderen Worten geradezu so formulieren: der Relativismus führt zu den auflösenden, defaitistischen Konsequenzen eigentlich nur, weil er in sich nicht folgerichtig genug ist, weil er die A n s p r ü c h e des Absolutismus mitgeschleppt hat, andererseits aber an ihrer Erfüllbarkeit verzweifeln muß. Ergänzt man aber den relativistischen Gedanken durch die Erkenntnis von der anthropologischen Notwendigkeit der Relativität alles Erkennens, dann verliert er seine Schärfe, dann wird die Unmöglichkeit absolut gültiger Erkenntnis nicht gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit j e d e r Erkenntnis. Die Relativität des Erkennens hat nur dann nihilistische Bedeutung, wenn man sich eine Erfassung der an sich seienden Wirklichkeit ausschließlich in absolutistischer Form vorstellen kann; läßt man diese Voraussetzung fallen, dann bedeutet die Relativität der Auffassung keineswegs auch die Relativität des Objektiven selber (bzw. sein aus nichts Bestehen wie aus Beziehung zum Subjekt), und dann bleibt auch ein schrittweises Herankommen an das Objektive, wenn auch nur mittels lauter relativer Teilaspekte, denkbar.

Historisch gesehen aber stellt der Relativismus für Wein den Übergang dar zwischen dem „alchymistischen Stadium des Philosophierens", der Philosophie der großen Systeme, deren Zeit für immer vorbei ist (genau wie dies auch N. H a r t m a n n lehrt), und einem nüchterneren und nützlicheren Stil der Philosophie, wie er ihm wohl durch die Lehre Hartmanns eingeleitet erscheint.

Die Grundgedanken der Abhandlung scheinen uns sehr fruchtbar. Relativität ohne Relativismus — das ist eine Formel, mit der man sich nur einverstanden erklären kann. Wenn aber

dabei jede Form des absolutistischen Apriori abgelehnt wird, so ist doch die Frage zu stellen, ob nicht gerade die Anpassungsfunktion des Erkennens es unter Umständen als methodisch zweckmäßig erscheinen lassen kann, apriorische Festsetzungen zu treffen, um von ihnen aus deduktive Ableitungen zu ermöglichen, deren Unentbehrlichkeit in sämtlichen exakten Wissenschaften wohl nicht bestritten werden kann. Zuzugeben ist hiebei freilich, daß axiomatische Festsetzungen dieser Art grundsätzlich immer als auswechselbar gedacht sein müssen, also in letzter Linie hypothetischen Charakter besitzen müssen, wenn die zur Anpassung nötige Elastizität der Erkenntnisfunktion gewahrt bleiben soll. Ohne sie auszukommen wird aber schon deshalb unmöglich sein, weil eine proteusartige Wandlung auch der Prinzipien unseres Erkennens der Orientierung in der Wirklichkeit eher Abbruch tun als Nutzen bringen müßte. Gerade unter anthropologischem Aspekt betrachtet, wird menschliches Erkennen also nicht ohne apriorische Faktoren auskommen können.

Wenn wir hier das Referat Bollnows über die Existenzphilosophie anschließen, so soll dies gleich begründet werden. Vorher sei nur angemerkt, daß die Fähigkeit des Autors, das rational nicht Faßbare, Gewollt-Dunkle, ja vielfach durch gespreizte sprachliche Formen künstlich noch weiter Verunklärte in der durchsichtigsten Form zur Darstellung zu bringen, schlechthin Bewunderung verdient.

Was uns veranlaßt, seine Arbeit nach der von Wein zu besprechen, ist der Umstand, daß nach Bollnow auch die Existenzphilosophie nichts anderes sein will als ein Versuch, das Problem des Relativismus zu lösen. Sie stelle die Radikalisierung des ursprünglichen lebensphilosophischen Ansatzes dar; Folge der Lebensphilosophie, die die Bedingtheit jeder Theorie durch die Mächte des Lebens sah, sei der Relativismus gewesen, und gegenüber dieser relativistischen Auflösung und Zersetzung suche die Existenzphilosophie wieder etwas Absolutes zu gewinnen. Nachdem der Mensch in jedem objektiven Glauben enttäuscht worden war, nachdem alle inhaltlichen Sinngebungen des Lebens von der Relativierung in Frage gestellt waren, blieb nur der Rückgang ins eigene Innere, um hier in einer letzten Tiefe den Halt zu gewinnen. Diesen letzten, innersten Kern des Menschen bezeichnet der von Kierkegaard übernommene Begriff der Existenz.

Nach dieser Darstellung geht die Existenzphilosophie mit Weins Lösungsversuch soweit parallel, daß sie den Relativismus nicht durch Rückgang auf absolute Denkinhalte überwinden will — denn das Resultat der Lebensphilosophie, daß alle objektiven Ordnungen auf ihren Ursprung im Menschen zu reduzieren seien, wird beibehalten; aber während Wein überhaupt keine absolute Erkenntnis anerkennt und sich mit relativen Kriterien begnügt, wird hier ein Absolutes eigener Art im Innern des Subjektes selber gesucht.

Damit aber wird ein Weg eingeschlagen, der, wie Bollnow richtig sieht, religiös-christlichen Gedankengängen nahesteht. Dem entspricht es, daß die eigene Existenz doch nicht das letzte Wort sein kann, daß es daher reine Existenzphilosophie gar nicht gibt; es liegt in ihrem Wesen selber beschlossen, daß man bei ihr nicht stehen bleiben kann, sie ist wesensmäßig ein Durchgang. Das zeigt sich bei Jaspers, dessen Metaphysik über die reine Existenzphilosophie hinausgreift, ebenso wie bei Heidegger, der von der „bloßen" Existenzphilosophie zu einer allgemeinen Seinslehre vorstoßen will, aber auch in der der Existenzphilosophie verwandten dialektischen Theologie, weil der religiöse Glaube über die Existenz hinausführt.

Die Wesensbestimmung der Existenzphilosophie gelingt Bollnow vor allem durch klare Abgrenzungen gegen jene geisteswissenschaftlichen Phänomene, mit denen eine Verwechslung möglich erscheint. So unterscheidet sie sich von der Lebensphilosophie, mit der sie (seit Kierkegaard) den Kampf gegen den rein theoretischen, abstrakten, systematischen, interesselosen Denkertypus gemeinsam hat, grundsätzlich dadurch, daß im Lebensbegriff gerade auf den Reichtum der inhaltlichen Bestimmungen Wert gelegt und das Moment des Fließens, des Gestaltwandels hervorgehoben wird, während beim Existenzbegriff alle inhaltlichen Bestimmungen fortfallen; es bleibt allein das „nackte Daß" des Existierens. Es handelt sich um ein letztes, unbedingtes Zentrum, im Verhältnis zu dem auch alle lebensphilosophischen Aussagen über den Menschen noch als äußerlich erscheinen. Existenz ist also keineswegs gleichbedeutend mit „geformtem Leben", wie man den Begriff wohl deuten wollte; das genaue Gegenteil ist richtig! Das Denken vermag überhaupt nicht an diesen Wesenskern heranzuführen, jeder derartige Versuch führt zum Scheitern, zu unauflöslichen Widersprüchen. Wie die negative Theologie alle bestimmten Prädikate von Gott fernhält, weil sie ihn verendlichen würden, so kann auch Existenz nur deutlich werden im Vollzug der Bewegung, in der alle möglichen inhaltlichen Bestimmungen als unangemessen wieder zurückgenommen werden. Das ist nicht Irrationalismus im Sinne des

ensphilosophie, denn der Irrationalist glaubt h inhaltliche Bestimmungen treffen zu kön-, nur nicht mit den Mitteln des Verstandes, dern mit den irrationalen Kräften des Ge-ls und der Ahnung.

uch mit der Mystik hat Existenzphilo-hie nichts zu tun, denn jene will das Eins-den mit Gott, das Einzelleben fühlt sich in t aufgehen und gelangt dadurch zur Selig-:; das existentielle Leben dagegen erfährt selbst als Zurückgeworfenwerden auf das ierte Ich und baut sich dementsprechend auf Stimmungsboden der Angst und der Ver-iflung auf.

benso ist der Vergleich mit dem buddhi-ischen Nihilismus verfehlt, denn dieser rt zur Auflösung aller Anspannung in reiner sivität, das existenzphilosophische Nichts r ist der unheimliche Hintergrund, der den nschen zur äußersten Anspannung seines We-s zwingt. Es ist nicht das, in dem der nsch aufgeht wie im Nirvana, sondern das, ihn auf sich selbst zurückwirft und in die tung der „Entschlossenheit" hineinzwingt. Venn gesagt wurde, Existenz sei das „nackte 3" des Existierens, so soll damit aber nicht, bei den Dingen, die einfache Tatsache des rklichseins gemeint sein, sondern eine be-nmte und darum auch näher zu bestimmende ise des Seins. Dazu gehört zunächst die nigkeit, „sich zu sich selber zu verhalten". solches Verhalten zu sich selbst setzt aber leich immer notwendig das Verhalten zu em anderen voraus. Das sind allerdings Be-nmungen, die schon für das Leben gelten; bei der Existenz neu hinzukommt, ist die bedingtheit dieses Verhaltens — darum muß h das „Andere", zu dem sich die Existenz hält, in einem Unbedingten bestehen (Kier-gards Gott, Jaspers' Transzendenz). genüber dem Begriff des Daseins ist Exi-nz ein speziellerer Begriff: Dasein ist neutral, stenz das Dasein auf dem Gipfel seiner voll-eten Möglichkeit. Das verantwortungslose ssendasein des modernen Menschen ist „Da-ohne Existenz" (Jaspers). So kommen wir grundsätzlichen (nicht gradweise vermittel-) extremen Dualismus zwischen eigentlicher uneigentlicher Seinsweise: zum natürlichen sein gehört Uneigentlichkeit und „Verfallen-" — der in der Lebensphilosophie positiv ehene Lebenshintergrund wird also hier ent-tet! —; Existenz ist nur möglich durch volle kehr und Abwendung vom natürlichen Da-des Menschen.

amit hängt es zusammen, daß das Leben in Gemeinschaft für den Existenzphilo-hen nicht etwas Wertvolles ist, vielmehr etwas, was den Menschen von der Eigentlichkeit seiner Existenz zurückhält. Das Sein mit anderen ist eine Form der „Verfallenheit" an die Welt. Existenz ist immer die vom Boden der Gemeinschaft abgehobene Existenz des Einzelnen. Der Durchbruch zur Existenz vollzieht sich notwendig in der Einsamkeit der Einzelseele. So existiert bei Kierkegaard der Mensch wesentlich als Einzelner; auch für Jaspers sind die anderen Menschen im wesentlichen verantwortungslose Masse, die die Existenz zerstört und die eigentliche Gefahr der Gegenwart darstellt, und für Heidegger bedeutet das Leben in der anonymen Kollektivität des „man", daß der Mensch gar nicht er selbst ist. Wenn Jaspers trotzdem den Begriff der existentiellen Kommunikation kennt, ja sogar lehrt, daß Existenz sich nicht anders als in der entscheidenden Begegnung mit anderer Existenz verwirklichen könne, so gilt diese Gemeinschaft nur vom einzelnen einsamen Menschen zum andern einsamen Menschen und ist auf Augenblicke eingeschränkt.

Die Welt erscheint dem Menschen in einer früher nicht gekannten Unheimlichkeit, Fremdheit, Bedrohlichkeit und Gefährlichkeit. In den „Grenzsituationen" (Jaspers) wird der Mensch vor die volle Unheimlichkeit seines Daseins gestellt, wird in der schneidendsten Form die Endlichkeit des menschlichen Daseins (Heidegger nennt es die „Geworfenheit") erfahren. Aber eben die Grenzsituationen vermögen den Menschen, sofern er sie scharf ins Auge faßt und nicht in den Betrieb des Alltäglichen zurückflieht, zur eigentlichen Existenz hinzuführen. Deshalb herrscht die düstere Stimmungsseite vor, besonders die Angst als das aufbrechende Gefühl der Unheimlichkeit als solcher; es ist das Nichts als solches, das in ihr aufbricht (schon bei Kierkegaard). Aber sie ist notwendig, weil sie den Menschen aufrüttelt und aus der Verfallenheit an die Welt, an das natürliche Dasein, aufscheucht. Nur im Durchgange durch die Angst ist eigentliche Existenz erreichbar.

Deshalb hat auch der Tod existenzphilosophisch größte Wichtigkeit. Er ist die unbedingteste Grenzsituation; erst die Bedrohung durch den Tod vermag das menschliche Leben in die äußerste Schärfe seiner Existenz voranzutreiben. Da der Tod immer eintreten kann, muß der Mensch, der ihn existentiell im Bewußtsein hat, sein Leben so einrichten, daß es seinen ganzen Sinn schon im gegenwärtigen Augenblick erreicht. Die existentielle Todesangst ist nicht die Angst um den Bestand des vitalen Daseins, sondern die tiefere Angst um den Wert und Sinn des verlorengehenden Daseins; sie zwingt

zu einer solchen Erfüllung des Augenblicks, die nicht mehr durch die Möglichkeit des Todes bedroht werden könnte. Diese Erfüllung kann nicht in irgendwelchen Plänen und Unternehmungen liegen, sondern nur in eigentlicher Existenz. Im Gegensatz zur lebensphilosophischen Vorstellung vom kontinuierlichen Strome der Zeit bleibt das Höchste die Kette der einzelnen existentiellen Momente, in denen sich — in der Haltung der „Entschlossenheit" (*Heidegger*) — ein Absolutes auftut, das selbst nicht mehr zeitlicher Natur ist. Der Tod wird überwunden dadurch, daß hier in der Zeit selber ein absoluter Halt ergriffen wird, demgegenüber alle Zeit und damit auch der Tod selbst seine Wichtigkeit verliert.

In der Entschlossenheit liegt also die Überwindung des Relativismus, die Möglichkeit, der durch die Geschichtlichkeit gegebenen Relativität zu entgehen. Im unbedingten Einsatz liegt ein letzter und absoluter Wert, der über jede geschichtliche Relativität erhaben ist. Das führt zu einer neuen heroischen Haltung, die die Fragwürdigkeit und das „Scheitern" bewußt auf sich nimmt.

Soweit das Referat. In wertender Stellungnahme bemüht sich Bollnow, die Existenzphilosophie von dem Vorwurf zu befreien, sie sei mit ihrer Betonung von Angst und Nichts nur der Ausdruck der dekadenten und nihilistischen Geistigkeit jener Jahre nach dem ersten Weltkrieg; im Gegenteil, sie kämpfe gegen die Dekadenz. Als der Sinn aller überindividuellen Bindung verlorengegangen war, mußte in der Tiefe der einzelnen, einsamen Existenz ein letzter Halt gefunden werden. Insofern bleibt sie allerdings gebunden an eine bestimmte geschichtliche Lage. Sobald die Welt des Menschen wieder eine sinnvolle Ordnung zu gewinnen begann, war zugleich auch in der Philosophie eine neue Situation entstanden. Es ergab sich die Aufgabe der Erweiterung und Verwandlung der Existenzphilosophie. Ihr Positives darf aber nicht preisgegeben werden, sie ist „das Tor, durch das allein der Weg einer letzten Unbedingtheit der Philosophie hindurchführt" (425). Eine jenseits aller inhaltlichen Relativität liegende Absolutheit des unbedingten geschichtlichen Einsatzes wurde erst durch sie wieder sichtbar gemacht. Aber sie ist ergänzungsbedürftig; die ausgeschalteten und entwerteten Bereiche der Welt und des Lebens verlangen ebenfalls nach philosophischer Behandlung. Auch läßt sich eine Philosophie der an sich rein formalen Existenz nicht so unabhängig von den Fragen ihrer konkreten inhaltlichen Erfüllung durchführen, wie es zunächst erscheinen könnte. Der Einsatz des handelnden Menschen kann ja nur dann echt bleiben, wenn er von einem ganz bestimmten inhaltlichen Glauben getragen wird. Würde dieser fehlen und jede Zielsetzung auch dem Handelnden als relativ erscheinen, so würde die existentielle Haltung zu einem leeren Abenteurertum entarten. Hingabe an die Sache auf dem Boden eines tragenden Glaubens ist notwendig. Das ist der innere Grund dafür, warum eine reine Existenzphilosophie nicht möglich ist.

Diesen Einwänden gegen die „klassische" Form der Existenzphilosophie, die nach der Absicht Bollnows doch nur modifizierende Bedeutung haben sollen, müssen wir einige weitere anschließen, die grundsätzlicherer Natur sind. Bollnow sieht die Leistung der Existenzphilosophie darin, daß sie — und sie allein — einen neuen Weg zum Absoluten aufgedeckt habe und dadurch die Gefahr des Relativismus bannen könne. Wie kann aber Existenzphilosophie die geforderte Absolutheit zur Verfügung stellen, wenn sie doch selbst über sich hinausdrängt, wenn es in ihrem Wesen beschlossen liegt, daß man bei ihr nicht stehen bleiben kann, wenn sie also wesensmäßig ein Durchgang ist? Das Absolute ist im letzten Grunde nicht die Existenz selber, auch nicht in ihrer „Eigentlichkeit", sondern etwas, das jenseits ihrer selbst liegt, ein Transzendentes, etwas, das „selbst nicht mehr zeitlicher Natur ist" (410). Das ist aber gleichbedeutend mit der Flucht in Bereiche, die sich jeglicher Diskussion entziehen und tatsächlich in die Sphäre unkontrollierbaren Glaubens gehören. Wer darin Befriedigung finden soll, muß eine besonders geartete seelische Konstitution mitbringen — damit verfällt aber die Existenzphilosophie selber der Relativierung, es bewährt sich also an ihr das Gesetz, das *Wein* ausgesprochen hat. Das gilt auch insofern, als Bollnow selbst zugeben muß, daß die Existenzphilosophie an eine bestimmte geschichtliche Lage gebunden sei (424), wenigstens in der hier geschilderten Gestalt.

Ein weiteres Bedenken muß den Existenzbegriff selber treffen, wie ihn Bollnow zu bestimmen sucht. Denn wie soll man es sich zusammenreimen, wenn auf der einen Seite behauptet wird, daß der Existenzbegriff im Gegensatz zum Lebensbegriff jeder inhaltlichen Bestimmung entbehre und bloß das „nackte Daß" des Existierens zu bedeuten habe, dann aber doch wieder erklärt wird, daß hier ein ganz prägnanter Begriff vorliege, der von der einfachen Tatsache des Wirklichseins abgehoben und gegenüber dem Daseinsbegriff ein speziellerer sein soll, und wenn demgemäß auch tatsächlich eine ganze Reihe von inhaltlichen Bestimmungen des Existenzbegriffes ausführlich erör-

werden? Was Bollnow verlangt: daß der
nale Existenzbegriff durch konkrete inhalt-
e Bestimmungen ergänzt werden müßte, das
nach seiner eigenen Darstellung ohnedies, im
iederspruch zur Ausgangsposition, der Fall.
n mit der dualistischen Entgegensetzung
schen dem an die Masse, an das „man" ver-
enen natürlichen Dasein und jener Existenz-
se, die sich auf den inneren Wesenskern des
zurückzieht, ist zweifellos ein qualitativer
terschied gesetzt.

xistenzphilosophie geht vom Menschen aus
l will seinen tiefsten Anliegen förderlich sein,
t sich als der einzige Weg, sein Leben sinn-
l zu gestalten. Dies gelingt ihr aber, wenig-
ns in den von Bollnow hier geschilderten
rmen, nur durch völliges Absehen von allem,
s der Mensch an vitalen Kräften, an seeli-
en Anlagen und Fähigkeiten, an sittlichen
genden und Charaktereigenschaften, an kul-
schöpferischen Gaben besitzt. Alles das, die
ale, die seelische, die ethische, die kulturelle
häre, ist äußerlich gegenüber dem in der Hal-
g der Existenz erschlossenen Wesenskern des
nschen (331 f.). Darin liegt der grundsätz-
e Gegensatz zwischen Existenzphilosophie
l philosophischer Anthropologie, die im Be-
che des Erfahrbaren und wissenschaftlich
ntrollierbaren bleibt.

o bestimmt Gehlen in seinem Beitrag
ur Systematik der Anthropologie" ihr Wesen:
losophische Anthropologie darf nicht meta-
ysisch sein wollen — deshalb lehnt er die be-
ote Auskunft, daß der Leib „Ausdruck" der
le sei, als philosophisch nichtssagend und
befriedigend ebenso ab wie das Postulat einer
b-Seele-Geist-Einheit und weist auch die
inungen von Scheler und Klages zu-
k, wonach das Spezifische des Menschen in
em dem Leben entgegenzusetzenden Geist-
nzip liege; eine solche Meinung verharre im
unde doch noch im Schema der antik-christ-
hen Anthropologie. Philosophische Anthropo-
ie heißt philosophisch nur, weil sie „über-
ifend" ist (im Gegensatz zu Physiologie,
ychologie, Soziologie usw.); immer aber muß
sich in ihr um empirisch-wissenschaftliche
ssagen handeln, die auf der Aufstellung von
pothesen beruhen. Erste Voraussetzung ist
Hypothese von der Einheit des Menschen
wohl der Gattung als auch des einzelnen
nschen). Der Gegensatz von Leib und Seele
ß dabei zunächst in der Schwebe gelassen
rden. Das gelingt, wenn wir als Ansatzpunkt
Handlung wählen, denn sie ist psy-
ophysisch neutral: von einer Ver-
iedenheit von Psychischem und Physischem
ist während des Vollzuges der Handlung schlechterdings nichts gegeben. Der Inbegriff der durch Handlungen geschaffenen Tatsachen heißt Kultur. Es gehört danach zum Wesen des Menschen, daß er handelt und Kultur erzeugt. Weiter hängt damit zusammen, daß er ein Wesen der „Zucht" ist; denn er ist (mit Nietzsche) „das nicht festgestellte Tier" zu nennen. Kein Tier lebt von der voraussehenden tätigen Veränderung der Natur, keines hat Sittlichkeit oder Selbstzucht. Wo ein Tier Veränderungen an der Natur vornimmt, tut es dies instinktiv; es ist völlig in seine Umwelt eingepaßt, der Mensch aber hat keine spezifische Umwelt, er kann überall leben. Freilich, der Einzelmensch ist an ein bestimmtes Kulturmilieu gebunden, aber dieses ist etwas ganz anderes als eine natürliche Umwelt, es ist ja vom Menschen geschaffen. So tritt beim Menschen an die Stelle der Umwelt die Kultursphäre. Aber die Bindung an sie ist nicht zwingend, vielfach gelingt dem Menschen (besonders dem Nord- und Westeuropäer) der Wechsel der Kultursphäre. Auf alle Fälle aber reicht der Mensch mit seiner Weltorientierung weit über seine Kultursphäre hinaus, er faßt die ihm gegebene Welt als Teil einer nichtgegebenen auf, ja er kann sich sogar Nichtwahrnehmbares vorstellen. Der Mensch hat keine Umwelt, sondern „Welt". Er ist ja auch morphologisch unspezialisiert, vom Tier aus gesehen erscheint er als Mängelwesen (wie Gehlen in seinem Buche „Der Mensch" genauer ausgeführt hat). Diese mangelnde Spezialisierung wird aber wettgemacht durch das Vermögen zu handeln. Der Einwand, das Gehirn des Menschen sei hochspezialisiert, ist zurückzuweisen, weil das Gehirn nichts anderes als das Organ ist, das voraussehendes Handeln ermöglicht; die unendliche Plastizität des Verhaltens ist im Gehirn repräsentiert, in diesem Sinne ist das Gehirn zwar hochentwickelt, aber nicht spezialisiert, es ist das Organ „für alle Zwecke". Der Mensch vermag seine Nichtanpassung auszunützen, um über die Welt und sich selbst Überblick zu erhalten und sie in die Hand zu bekommen. Die durch die „Weltoffenheit" des Menschen bedingte Reizüberflutung wird dadurch bewältigt, daß viel „übersehen" wird, daß nur bestimmte Eindrücke in den Blickpunkt rücken und symbolisch aufgeladen werden („Entlastung"). Der Schwerpunkt im menschlichen Verhalten fällt zunehmend in die nur andeutenden Funktionen, wodurch der Bannkreis der Unmittelbarkeit durchbrochen und das Verhalten vorwegnehmend wird. Dadurch gelingt es immer mehr, die Bewegungen zu gesteuerten Handlungen zu machen. Die

Sprache setzt diesen Prozeß der Entlastung fort, denn sie ist eine selbsttätig über die Wahrnehmungswelt gebreitete Symbolik, die die Grenze des Hier und Jetzt beliebig übergreift. Aber auch über dieser Funktion findet sich eine noch indirektere, das Denken: es ist Vorstellung der Vorstellung oder Symbolik zweiter Ordnung, wobei jeder Anlaß zu dualistischen Annahmen entfällt. Die Tatsache, daß der Mensch seine Antriebe untrennbar von den Phantasmen ihrer Erfüllungen in sich erlebt, macht den Grund dessen aus, was man „Innenwelt" nennt. Auch wo das Denken in sich weitertreibt, ist es doch durch Interessen getrieben. Die Autarkie des Denkens ist bloß scheinbar; es steht nur im Dienste so verschiedener und beliebiger Zwecke, daß es von jedem besonderen Zweck unabhängig erscheint, wodurch die Täuschung einer eigengesetzlichen Sphäre entsteht, die allen Dualismen zugrundeliegt. „Was zu verstehen bleibt, ist allerdings die Bilderwelt ‚innerer' . . . Antriebe und Wünsche" (42). Die menschlichen Antriebe, Bedürfnisse, Interessen sind ihm selbst in einer spezifischen Weise „innen" gegeben, und zwar eingehüllt in Bilder der Gegenstände und Situationen ihrer Erfüllungen. Der Mensch kann seine Antriebe bei sich behalten, braucht ihnen nicht tätig nachzugeben, womit sie erst als „innere" zur Geltung kommen. Gehlen nennt dies den „Hiatus" und schreibt: „Es ist der Hiatus, der ganz eigentlich das ausmacht, was man Seele nennt" (43). Notwendig ist dieser Hiatus, weil die Sachlichkeit des menschlichen Handelns eine Fähigkeit voraussetzt, die Bedürfnisse zu hemmen und aufzuschieben. Nur wer die Bilder seiner Antriebswünsche in sich sieht, wird imstande sein, diese Welt so zu verändern, daß er ihnen morgen begegnet. Aus der Weltoffenheit des Menschen entsteht die Notwendigkeit, eine Beweglichkeit in der Ebene der Vorstellungen zu besitzen, so daß wir Interessen und Bedürfnisse an bloß gedachten Situationen und Zielen kombinieren können. Es gäbe sonst keine Tätigkeit im Dienste künftiger Erfüllungen. Es kann nun vorkommen, daß das „Innenleben" nicht nur in sich selber fortläuft, sondern sogar in Umkehrung des gewöhnlichen Verhaltens die Handlung in seinen Dienst zwingt. Dadurch kann sich die Unterscheidung von Innen- und Außenwelt zu einem dualistischen Gegensatz entwickeln — aber eben nur unter der Bedingung der Umkehrung des Verhaltens. Damit ist bewiesen, „daß alle geistigen Leistungen des Menschen von seiner Handlungsfähigkeit aus zu verstehen sind" (53).

Wir fragen: ist dies wirklich bewiesen? Wenn wir alles zugeben, was Gehlen über die biologische Funktion der geistigen Leistungen und ihre Einfügung in den Komplex menschlichen Handelns und Sich-in-der-Welt-Orientierens schreibt — ist damit die ontologische Frage, „die zur Postulierung des dualistischen Gegensatzes von Leib und Seele geführt hat, wirklich überflüssig geworden oder gar gelöst und erledigt? Es hat doch eher den Anschein, als ob ihr nur ausgewichen würde. Was soll man mit einer Definition anfangen wie der, die Seele sei nichts anderes als der Hiatus zwischen den Phantasmen bestimmter Wunschziele und ihrer künftigen Erfüllung? Rezensent gesteht, daß ihm derartige Formulierungen nicht weniger unbefriedigend erscheinen als die von Gehlen mit Recht gerügte Phrase, der Leib sei „Ausdruck" der Seele, oder die Rede von der Leib-Seele-Geist-Einheit. Es mag methodisch berechtigt sein, Anthropologie als Erfahrungwissenschaft zu betreiben — aber gerade dann darf man sich nicht der Erfahrung verschließen, daß seelische Phänomene eben eine Welt für sich darstellen, in der grundsätzlich andere Kategorien Geltung haben als in der Welt des Körpers. Hier scheint die Anthropologie N. Hartmanns, die ebenfalls Erfahrungswissenschaft sein will, mit ihrer Auffassung des Menschen als eines mehrschichtigen Wesens grundsätzliche Vorzüge zu besitzen.

Eine wertvolle Ergänzung zu Gehlens Aufsatz bildet die Arbeit Rothackers. Übereinstimmend mit Gehlen definiert auch er den Menschen als handelndes Wesen, sieht aber den Unterschied zwischen Mensch und Tier etwas anders: auch das Tier müsse handeln, müsse „Lagen" meistern und tue dies aus einer Haltung heraus; aber während das Tier diese Haltung aus einer vorgegebenen Artung heraus einnimmt, die es eben hat, muß der Mensch seine Artung in immer neuen Entscheidungen zwischen polaren Möglichkeiten fortgestalten oder durchhalten. Aus den Haltungen des Menschen, die durch dieses tätige Verhalten des Menschen zustandekommen, entstehen die großen Lebensstile (z. B. griechisches Maß, römische Monumentalität usw.); in ihnen antwortet der Mensch nicht mit einer Tat, sondern mit dem Sein selber. Diese Lebensstile aber begründen die Kulturen, und deshalb kann Rothacker fordern, daß die Anthropologie den Menschen viel mehr als bisher als Kulturträger sehen müsse. Kultur ist hier in einem engeren Sinne zu verstehen wie bei Gehlen, der ja auch den Menschen als kulturschaffendes Wesen definiert: denn für Gehlen ist Kultur der Inbegriff der durch Handlungen geschaffenen Tatsachen, während Rothacker als Kultur jeweils eine ge-

ete Stileinheit bezeichnet. Im besonderen Hochkulturen dadurch konstituiert, das Sein des Menschen eine Spiege- g in künstlerischen Werken, später auch heoretischer Selbsterkenntnis erfährt. Der ex des Lebens in Kunst, Philosophie, Gesetz, , Kultur wirkt wieder auf das Leben ver- nd und durchformend zurück, woraus ein ntümlicher Kreislauf von Formenaufstieg Rückwirkung auf das Leben entsteht. Der nsstil steigert sich durch Stilisierung seiner alte mittels der Reflexion.

e Einheit des Lebensstiles eines Volkes aber durch ständische und territoriale Unter- ede, durch die autonome Entwicklung der elnen Kulturzweige, durch den Wandel der ationen in den geschichtlichen Epochen, h Beeinflussung vonseiten anderer Kulturen mannigfaltiger Weise differenziert. Dazu mt der ständige Wechsel des die Kultur tra- len Menschenmaterials. Vor allem gilt für Völker, daß sie nicht ein für allemal fer- lastehen; so richtig es ist, daß sie die Träger Kulturen sind, darf doch nicht übersehen len, daß sie sich selbst erst konstituieren sen, daß sie keineswegs in der ausgeprägten durchstilisierten Spätform einer Kultur- on immer schon dagewesen sind. Nicht er war es so, daß der Staat nur die Aus- nung großer Volkskörper zu vollziehen hat; e Volkstümer sind selten die Voraussetzung, st die Geschöpfe der großen Staaten (wie deutlichsten das Beispiel Roms zeigt). Über en Vorgängen waltet das Gesetz der polaren nnung universaler und partikularer Tenden- beide bergen Gefahren, ihr fruchtbarer gleich muß erstrebt werden.

n Störungsfaktor für die Einheit des Le- sstiles kann auch die Autonomie der lturzweige werden. Diese ist aber t so zu verstehen, als ob ewig geltende oder le Werte ein in sich zusammenhängendes ch bilden würden. Die Werte treten als im en gelebte, ganz konkrete Werte auf, die in m bestimmten Spannungsverhältnis zuein- er stehen und in den verschiedenen Kulturen verschiedener Gewichtsverteilung erscheinen B. Dominanz des religiösen Lebens in Vor- sien, des bildhaften Schauens in Griechen- l, der staatlich-rechtlichen Sphäre in Rom). handelt sich dabei nirgends um abstrakte riffe, sondern um konkrete Willensaktionen, untereinander in Spannung stehen. So strei- in allem geistigen Leben die Tendenz, Sinn- es in der Transzendenz zu entdecken, mit es auch in der Wirklichkeit zu suchen: dar- entsteht die Polarität zwischen Religion und st, trotzdem beide eine gemeinsame archaische Wurzel im „Numinosen“ (Rud. Otto) haben. Ein ähnliches Spannungsverhältnis ist das zwischen Idealismus und Naturalismus. Nur wo zwischen idealistischen und naturalistischen Tendenzen ein Ausgleich stattfindet, ist bildschöpferische Kunst möglich; ihr Vorhandensein in einer Kultur ist daher gewissermaßen eine Sicherung, welche dafür zu sorgen hat, daß die Synthese der Kraft einer Kultur nicht verloren geht.

Die Verhaltungsweisen zur Welt schaffen sich in ihren stilhaltigen Äußerungsformen Mittel der Selbstbefestigung. Dies ist die innere Struktur des „objektiven Geistes“.

Aus der These, Kulturen seien Lebensstile, folgt, daß jeder Kultur ein nur ihr korrelates Weltbild, also eine spezifische „Umwelt“ entsprechen muß. Damit stellt sich Rothacker in Gegensatz zu Gehlen: so wie das Tier nach Uexküll seine „Merkwelt“ und seine „Wirkwelt“ hat, so sei es auch beim Menschen. Unsere Sinne sind selektiv, der Mensch nimmt nur biologisch oder existentiell Bedeutsames wahr. Daß er in viel höherem Maße als das Tier imstande ist, seine Umwelt zu distanzieren, ja sich durch die exakte Wissenschaft von der Sinnenwelt mehr und mehr zu emanzipieren, ist nur scheinbar ein Einwand gegen die Umweltthese, denn auch die exakte Wissenschaft trifft spezifische Auswahlen; außerdem leben wir alle praktisch mit einem vorwissenschaftlichen Weltbild und dieses ist eine echte Umwelt, steht in enger Korrelation zum konkreten Menschen. Der Grad des Interesses bestimmt jeweils die Auswahl. Lebensstil und Weltbild sind nur zwei Aspekte desselben Etwas: des Kulturstiles. Ohne vom „Es“ erlebte Bedeutsamkeit gibt es keine vom „Ich“ getätigte Objektivation. Trotzdem ist diese sachlich ernstzunehmen: die Wirklichkeit erscheint mir in einem zwar durch meine Anteilnahme bestimmten, aber doch objektiven Aspekt. Es besteht deshalb keine Gefahr des Relativismus, denn für alle Aspekte lassen sich ihre objektiven Orte in der Gesamtwirklichkeit angeben. Man muß unterscheiden zwischen der weltanschaulichen Triebkraft der Fragestellung und den erfahrungswissenschaftlichen Ergebnissen, die richtig oder falsch sein müssen und deren Richtigkeit als solche von keinem historischen Wandel berührt wird. (Wir bemerken die Ähnlichkeit des Lösungsversuches mit dem von Wein!)

Die fundamentale Wichtigkeit kultureller Gesichtspunkte für jede Anthropologie wird auch durch die Zwillingsforschung nicht widerlegt. Auch ein eineiiger Zwillingsbruder Bachs hätte, außerhalb unseres Kultursystems erzogen, nie-

mals den Musikstil seines Bruders kennen können. Vererbt werden nur die Anlagen, aber die großen schaffenden Männer schaffen nicht in erster Linie aus ihren Anlagen, sondern aus der kulturellen Situation und deren Aufgabenstellung heraus.

Wenn wir die Meinungsverschiedenheiten zwischen G e h l e n und R o t h a c k e r untersuchen, so zeigt es sich, daß sie nicht so tiefgreifend sind, als es auf den ersten Blick erscheinen möchte. Wenn Gehlen nur den Menschen handeln läßt, Rothacker aber auch das Tier, so liegt hier eine andere Verwendung des Terminus ,,Handlung" vor: Gehlen versteht darunter v o r a u s s e h e n d e Tätigkeit und nicht die Instinkthandlungen des Tieres, sachlich aber decken sich beider Ansichten, wenn Rothacker feststellt, daß die Haltung des Tieres durch seine vorgegebene Artung — im Gegensatz zur freien Entscheidung des Menschen — gebunden ist, doch weitgehend.

Ähnlich mildert sich der Gegensatz hinsichtlich der Umweltthese, wenn man sich daran erinnert, daß Gehlen dem einzelnen Menschen zwar nicht eine spezifische Umwelt im Sinne U e x k ü l l s, wohl aber ein bestimmtes Kulturniveau zuordnet; meint doch auch Rothacker gerade entsprechend der Grundthese seiner Arbeit mit der spezifischen Umwelt des Menschen keine rein biologische, sondern vorzugsweise eine kulturelle Bedingtheit.

So ist das Verhältnis der beiden Arbeiten weniger gegensätzlich als im Sinne gegenseitiger Ergänzung zu denken. Denn dadurch, daß Rothacker einen spezielleren Begriff von Kultur verwendet, wird es ihm möglich, geschichtlich konkrete Gestalten in das Blickfeld anthropologischer Betrachtung zu rücken und den rein biologistischen Ansatz nach der historischen Seite hin zu erweitern.

Damit steht freilich Rothackers Arbeit an der Grenze zwischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie. Dieser selbst ist die schöne Abhandlung von H e i m s o e t h gewidmet. Er sieht ihre Probleme ähnlich wie N. H a r t m a n n : so, wenn er feststellt, daß die Zeit der alten Geschichtsmetaphysik im spekulativ-konstruktiven Stile der Hegelzeit ebenso vorüber sei wie die Epoche, in der man glaubte, Geschichtsphilosophie bloß im Rahmen der Wissenschaftslehre und Erkenntnistheorie betreiben zu dürfen (W i n d e l b a n d, R i c k e r t usw.); daß es sich vielmehr heute nur darum handeln könne, von der Erfahrung auszugehen und die Kategorien und allgemeinen Gesetze des geschichtlichen Lebens aufzudecken: ,,Geschichtsontologie" im Gegensatz zur Geschichtsmetaphysik von einst, Geschichtslogik von jüngst.

Ebenso entspricht es Hartmanns Gedanken-welt, wenn N a t u r und G e s c h i c h t e als streng getrennte Bereiche aufgefaßt werden: der Mensch sei Naturwesen, sofern er den Seins-schichten des Organischen und des Seelischen angehört, Geschichte aber habe er nur, sofern er ,,Geist" sei — nicht im Sinne der alten Meta-physik als zeitlos Seiendes, sondern eben als geschichtlicher, zeitlicher und realer Geist. Als solcher schafft er ,,Kultur" (in einem sehr wei-ten, auch das Politische umgreifenden Sinn). Träger der Kultur und damit geschichtliches Ur-phänomen sind die Völker; sie sind zwar von der naturhaften Wurzel Rasse stark abhängig, aber diese ist nicht allein wirksam, das Wesen: Volk, das allein Geschichte hat, wird erst durch das Zusammenwirken willensmäßiger planender Formgebung mit den naturhaften Erbfaktoren ganzheitlich geprägt und gestaltet. Wesentlich ist der s c h ö p f e r i s c h e C h a-r a k t e r des Geschichtlichen: es liegt nicht ein-fach ,,Entwicklung" im Sinne von Entfaltung des im Keim schon Angelegten vor, vielmehr stoßhafte Entstehung von völlig Neuem durch die Tat. Geschichte ist die Sphäre der Freiheit und der Einmaligkeit.

Aber Freiheit ist, wie Hartmann lehrt, immer Tätigkeit im Rahmen von Gebundenheit. Zwar gibt es keine geschichtlichen Gesetze wie Natur-gesetze, Geschichte kann daher nie Wissenschaft nach dem Muster der exakten Wissenschaften werden; geschichtliche Determinationen sind zu einem großen Teil andere als kausale (wieder entsprechend der schichtenweisen Differenzie-rung der Kategorie ,,Determination" bei Hart-mann!). Aber es gibt doch trotz aller Freiheit und Neuschöpfung immer determinierende Zu-sammenhänge, die auch in anderen Abläufen zu verfolgen waren, eine gewisse analogische Typik, so z. B. die ganz bestimmte Rhythmik in der Weiterbildung eines Stiles. Eigentliche Prophetie im Sinne S p e n g l e r s kann es nicht geben, weil in der Geschichte keine Zwangsläufigkeit vorkommt, wohl aber können Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten vorausgesehen werden.

Auch das Verhältnis der I d e a l - u n d R e-a l f a k t o r e n wird ganz im Sinne der Hart-mannschen Ontologie gesehen: die Realfaktoren, die den unteren Seinsschichten angehören, sind die Lebensbasis, auf der sich alle Ideenbildung erst aufbauen kann; aber deshalb sind die Ideen doch nicht völlig von den Realfaktoren abhän-gig, sie sind inhaltlich nicht von ,,unten" her bestimmt, haben ihre Eigengesetzlichkeit und ,,überformen" die aus den niederen Schichten stammenden Realfaktoren.

Wie Hartmann lehnt auch Heimsoeth den Be-griff der V o l k s s e e l e, also eines überindi-

ellen Bewußtseins, ab. Wenn auch die skörper die Träger der Geschichte sind, so ieht sich ihr geschichtliches Leben doch als pflanzenhaftes Aus-sich-heraus-Wach- sondern ist aktive Selbstgestaltung durch n, und deren Ursprung sind immer die füh- en Einzelnen, die handelnden Persönlichkei- Diese aber sind ihrerseits in ihrem Volks- verwurzelt; was ein Volk geschichtlich ist, sich zuerst und vor allem in seinen großen nern. So sind Volk und überragende Per- chkeiten nicht Gegensätze (wie die Masse der Einzelne in der Sicht des vorigen Jahr- erts), sondern aufeinander angewiesen.

s den hier dargelegten Voraussetzungen er- sich ohne weiteres die ablehnende Haltung nüber der Kulturzyklentheorie und Verfalls- uptung Spenglers. Sie beruht auf falschen Übertragung vom Naturhaften das Geschichtliche, von Organismen und In- luen auf Völker und Volkskulturen. Zum fehlt beim Volk jede Entsprechung. Es hier kein Gesetz, das nach bestimmten trecken den Untergang notwendig machte. all und Aufstieg wechseln fortgesetzt im n der Völker; Blütezeiten müssen erkauft len durch Zeiten des Niedergangs.

er Sinn der Geschichte kann heute er mit Hegel in einem harmonischen Ge- tplan gesucht werden — zu deutlich ist uns Dysteleologische geworden — noch in einem spitzten Geschichtspessimismus völlig ge- net werden, da doch alle konkreten Wert- lte der Geschichte entspringen und damit Sinnhaftigkeit belegen. Besonders deutlich solcher Sinn der Geschichte in den Blüte- n mit ihren großen Schöpfungen, die frei- seltene Ausnahmen sind. Alle Harmonie im elnen muß der Härte der Verhältnisse in digem Kampfe abgerungen werden.

ir verzichten auf kritische Stellungnahme zu Ausführungen Heimsoeths, weil eine solche dem Gesagten wieder auf eine Auseinan- etzung mit Hartmanns Ontologie hin- aufen würde, und begnügen uns, freudige immung zu vielen Thesen des Aufsatzes zu nden: so zu den Darlegungen über Ein- gkeit und Typik, über das Verhältnis von und Persönlichkeit, über die Prophezeiun- Spenglers und über den Sinn der Ge- chte. Helfen sie uns doch in eindringlicher se, auch dem Sinn des gegenwärtigen Ge- hens und den Möglichkeiten, die darin ver- en liegen, gedanklich näherzukommen.

*Valter Del-Negro, Salzburg-Innsbruck.*

**Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.** — Berlin: Junker und Dünnhaupt 1940. 471 S. gr.8°. 2. unv. Aufl. 1942.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen hat mit der Gefährdung des Menschenbildes wohl ständig an Intensität zugenommen, aber sie führte zu den widersprechendsten Beantwortungen und gegensätzlichsten Behandlungsarten. Am Mangel einer klaren Methode scheiterte der Aufbau einer philosophischen Anthropologie trotz vielversprechender Ansätze. Es blieb im Grunde bei Schelers unentschiedenem Aspektreichtum des Menschen. Nur Heidegger versuchte eine gewaltsame Lösung dieses Knotens, indem er den Menschen von der Sorge-Struktur her deutete: eine radikale Einengung der Tatsache Mensch in die existentiale Blickrichtung, die schon ihre Widerlegung fand (vgl. O. F. Bollnow: Das Wesen der Stimmungen). Der Mensch ist viel weiter und reicher, als Heidegger ihn sieht. Aber die Formel für diesen Wesensreichtum, der doch nicht ohne Sinnmitte sein kann, blieb bisher verborgen.

Arnold Gehlen glaubt, diese integrale Formel der philosophischen Anthropologie entdeckt zu haben, und wir möchten gleich hinzufügen, daß er der schwer greifbaren Mitte des menschlichen Wesens zumindestens sehr nahe gekommen ist. Seine Theorie der Handlung ergreift noch diesseits von Naturalismus und Idealismus den Menschen als das „handelnde, stellungnehmende Wesen“, das sich der Natur gegenüber weitgehend verselbständigt hat und dadurch sich selbst immer mehr zur Aufgabe — wie zur Gefahr — wird. Gehlen will den Menschen aus sich selbst verstehen, weder vom instinktbeherrschten Tier her noch aus einer übermenschlichen, idealistisch-religiösen Sicht. Das Eigenste am Menschen ist aber die Nötigung zur Handlung, d. h. zur instinktbefreiten, intelligenten, wählenden und abschließenden Stellungnahme. Es geht in Gehlens Werk darum, von den konkreten, morphologischen Problemen der Abstammungslehre her die spezifische Handlungsstruktur des Menschen in den Blick zu bekommen und sie dann gegen die bloßen Triebiehren einerseits, gegen die dualistischen Geistlehren andererseits festzuhalten. Der Begriff der Handlung trägt bei Gehlen einen geläutert-pragmatischen Sinn, er öffnet sich aber auch nach der ethisch-idealistischen Seite, insofern ihm der Mensch zugleich als das „Wesen der Zucht“ gilt.

In der Einführung entfaltet der Verfasser eindrucksvoll den Grundgedanken: Der Mensch nimmt eine einzigartige Sonderstellung in der Natur ein, insofern er das voraussehende, im

Entfernten und Zukünftigen lebende, sich in Zucht nehmende und deutungsbedürftige Wesen ist — das „noch nicht festgestellte Tier“ Nietzsches, das irgendwie unfertig blieb und eine konstitutionelle Chance hat, zu verunglücken. Als erste Folgerung ergibt sich, daß der Mensch keiner speziellen Umwelt durch Organspezialisierung eingepaßt, sondern statt dieser ausschnitthaften Umwelt des Tieres an die Breite der ganzen Erfahrungswirklichkeit verwiesen ist: er hat also „Welt“ (Dies mit Scheler gegen v. Uexküll).

Sodann aber bekämpft Gehlen grundsätzlich den Gedanken der bisherigen darwinistischen Biologie, die den Menschen als tierisches Triebwesen, mit nur aufgestockter Verstandesbegabung, betrachtet. Dieses uralte, aristotelische Stufenschema lehnt Gehlen in erster Linie ab. Es läßt stets die ganze Eigentümlichkeit der menschlichen Struktur, die gerade mit der „Aushängung“ der Triebe und Instinkte und ihrer Ersetzung durch Zielvorstellungen und Erfolgserwartungen zusammenhängt, verschwinden, um eine leere Konstruktion von den zunehmenden Intelligenzleistungen im höheren Tierreich an die Stelle zu setzen. Der Mensch hat nicht ein Stockwerk mehr als die höheren Tiere, sondern er ist überhaupt gegenteilig geplant. Er kann gar nicht das, was jedes Tier kann, um ganz anderes zu können. Eben deshalb stellt die Sprache den Menschen dem gesamten Tierreich gegenüber. Hier liegt der Grundstein zu jeder klaren, gegenstandsbewußten Anthropologie.

Anthropologische Biologie ist also etwas ganz anderes als bloße darwinistische Biologie. Nicht als ob Gehlen den Abstammungsgedanken angriffe. Er behält für ihn im großen seine Gültigkeit. Aber eine Biologie des Menschen darf nicht von der tierischen Struktur ausgehen und dann erst versuchen, an das Seelische heranzukommen. Sie muß sofort in der menschlichen Form die Handlungsstruktur erfassen, also die Psychologie, die Sprachwissenschaft, die Soziologie mit heranziehen. Wahrhaft biologisch ist nur der Gesichtspunkt: Wie ist ein Wesen lebensfähig, das wie der Mensch nicht durch Instinkt- und Organspezialisierung der Natur eingepaßt, sondern ganz und gar auf seine intelligenten Zukunftsberechnungen angewiesen ist? Es erweist sich, daß schon im Morphologischen diese intelligente Handlungsstruktur verwurzelt ist: unser Leib ist schon der eines planenden, nicht instinktgetriebenen Wesens. Herder und Schiller haben dies schon erkannt, und Gehlen legt allen Nachdruck darauf, daß die Handlungsstruktur nichts einseitig Seelisches sei, sondern im Gegenteil bestimmt sei, die dualistischen Begriffe wie Leib, Seele, Geist, Wille weitgehend außer Kraft zu setzen. Denn diese lenken von de wirklichen Phänomen des ganzheitlich-tätige Menschen nur ab.

Der erste Hauptteil gilt der „morphologische Sonderstellung des Menschen“ und liefert de exakt-biologischen Unterbau des Ganzen. Scho Klaatsch hatte gesehen, daß alle Säugetierarte durch Spezialisierung gleichsam in Sackgasse festgefahren sind, während der Mensch allei mit seiner Ursprünglichkeit sich eine hohe Ent wicklungsfähigkeit bewahrt hat. Es zeigt sic nun, daß der Gesamtentwurf des Menschen au einem durchgehenden Mangel an umweltspezi fisch angepaßten Organen beruht. Schon biolo gisch-anatomisch ist der Mensch als tätiges, au sich selbst gestelltes und intelligentes Wese charakterisiert, ein Sachverhalt, der von de „klassischen“ Biologie vollkommen verkann wird.

Gehlen definiert so den Menschen als da „Mängelwesen“, was aber positiv den Sinn de „Unspezialisierten“ und damit des Ursprüng lichen erhält. „Unter Spezialisierung ist zu ver stehen der V e r l u s t der Fülle der Möglich keiten, die in einem unspezialisierten Organ lie gen, zugunsten der Hochentwicklung einige dieser Möglichkeiten auf Kosten anderer (S. 81). Die „Organprimitivismen“ des Men schen bedeuten also ebenso viele Chancen z freierer Gesamtentfaltung, während hochspezia lisierte Organe nach dem Dolloschen Gesetz un umkehrbare Endzustände sind.

Da nun die Anthropoiden (Großaffen) äußers hochspezialisierte Wesen, nämlich Baumsäuge tiere mit raubtierartigem Gebiß und Schwing armen sind, wozu noch der Greiffuß mit oppo nierbarer Großzehe und anderem kommt, kan die bisherige Abstammungslehre nicht aufrech erhalten werden. Der Mensch ist entweder ei hocharchaisches Wesen, welches seit frühesten Zeiten den Weg der Spezialisierung vermiede hat (Dacqué), oder er ist doch jedenfalls vo einem sehr frühen, hominidenähnlichen Prima tenstamm abzuleiten. Letztere Annahme wir heute von Bolk vertreten. Dieser arbeitet mi der Vorstellung einer Entwicklungshemmun des Menschen, durch die fötale und jugendlich Zustände stabilisiert werden, die als bloß Durchgangsstadien allen Primaten gemeinsa sind und später bei diesen durch Spezialisierun gen abgelöst werden, die der Mensch durch Re tardation (Verzögerung der Entwicklung) ver meidet. Durch eine Aktion des endokrinen Drü sensystems wurde die frühe Kindheit des Men schen abnorm verlängert und die Geschlechtsreif bis ins achtzehnte Jahr hinausgeschoben, wäh rend sie ohne diese Hemmungen rein anatomisc beim Weibe im elften und, was die Größe de

s anlangt, schon im fünften Jahr fällig ist. Mensch ist also ein extrem verjugendlichter mit verzögerter Pubertät, wenn man nicht gemeinsamen Ahnen, dem ja die Merkmale ausgewachsenen Affen, wie Schnauzenbil- mit starkem Eckzahn usw. nicht zukom- lieber als Hominiden bezeichnen will. Alle fischen Merkmale des Menschen sind per- ent gewordene fetale Zustände: Mangel des kleids, der Tasthaare, der Prognathie, Do- nz des Hirnschädels usw. Der Mensch ist nicht „von den Bäumen herabgestiegen", ern umgekehrt weist die Menschenähnlich- des Schimpansensäuglings auf eine Abstam- g von hominiden Frühprimaten hin.

f der „Primitivität", der Unspezialisiertheit menschlichen Physis baut alsdann Gehlen im ten Hauptteil, dem das eigentliche Schwer- cht zufällt, die nur durch Selbsttätigkeit sfähige, da organisch hilflose und unge- te Handlungsstruktur des Menschen auf. geht hier um „Wahrnehmung, Bewegung, che", d. h. um die Bewältigung der unend- n Wirklichkeitsbreite durch die in Kommu- tion von Hand und Auge aufgebaute schliche Sehwelt, die endlich durch die che mit ihren symbolischen Abkürzungen in er höherem Grade verfügbar gemacht wird. Mensch sieht sich, im Gegensatz zum reiz- sam bedachten, ausschnitthaft begrenzten der offenen Weltfülle ausgesetzt und von überflutung bedroht. Fast vom ersten Tage beginnt er sich durch die „Umarbeitung die- Überraschungsfeldes in eine verfügbare und erdichteten Andeutungen übersehbare Welt zu erwartenden Erfolgen" zu entlasten 138). Das Kind erwirbt durch Sehen, Be- en, aber auch durch die Zurückempfindung eigenen Tätigkeit im „entfremdeten Selbst- hl" jene objektive Erkenntnis der „Dinge", für das Tier gar nicht existieren, sondern als dumpfer Druck auf ihm lasten. Vor n im Sprech-Hörsystem findet ein Kreislauf Selbstwahrnehmung und damit Belehrung t, der ebenso wie im Tastsystem der Hand aktiv - passive Doppelgegebenheit zeigt, che Abstand schafft und eine hochsymbo- e Wahrnehmungswelt aufzubauen hilft. egungsfantasie, Empfindungsfantasie beflü- diese Kreisprozesse im Umgang, die durch unerschöpfliche Fülle der menschlichen Be- ungskombinationen spielend die unendlich he Sachlichkeit erschließen und alle moto- he und intelligente Erfahrung zu einem h r u n g s f e l d vereinigen (S. 144).

ier schließt sich nun die Sprachtheorie lens an, die den bisherigen Intellektualismus impft, indem sie von der m o t o r i s c h e n Seite ausgeht. Die Sprache e n t l a s t e t vor allem, indem sie die inneren Regungen ö f f n e t und selbst erleben läßt: das Phänomen des A u s d r u c k s, dessen kein Tier fähig ist. In der Sprache setzt sich aber auch die Tendenz zur Entsinnlichung fort, die von der Unmittelbarkeit des Wahrgenommenen entlastet, die das begierdeerfüllte Tier beherrscht. „Es ist ein ferngerückter, neutralisierter Bestand von Weltinhalten, zu dem der Mensch sich befreit hat" (S. 270). Es sind „begierdelose Fernintentionen", die in der Sprache erscheinen. Als Erfolg der im Umgang sich belehrenden Erfahrungsbewegungen besitzt der Mensch endlich eine Welt voll hochstufiger Symbolik, er lebt in einem Andeutungsraum selbst aufgebauter Symbole.

Gehlen verfolgt die fortschreitende Entsinnlichung und Entlastung vom Druck der unmittelbaren Situation bis in die menschliche Wissenschaft hinein. Er sieht die „Entlastungsgefahren" der immer fortschreitenden Abstraktion als die Kehrseite des „Beisichbleibens des Denkens". Sein Wahrheitsbegriff bleibt aber durchaus pragmatistisch: d. h. er betrachtet auch die wirklichkeitsabgeschiedenste theoretische Erkenntnis letzten Endes als Mittel der praktischen Handlung bzw. Weltorientierung (vgl. die Stellungnahme zu Dewey und James S. 317 f., S. 324 ff.). Mit Hinblick auf Pareto wird allerdings ein irrationaler Erfahrungsbegriff entwickelt, der die Klippen des vergröberten, utilitaristischen Pragmatismus vermeidet. „Erfahrung endet nicht notwendig im Urteil, sondern ebensowohl im Können" (S. 335). Unsere Gewohnheiten und Wertungen bestehen aus „erledigten" Erfahrungen; es sind innere Invarianten, auf die wir uns stützen und die wir auch gegenüber einer sehr veränderten Umwelt zu erhalten streben. Das „Abtun, Erledigen und Dahingestelltseinlassen" befreit uns von der Unmittelbarkeit und schafft den Raum zu beisichbleibender, nicht gestörter Verarbeitung. Idealistische Philosophie verabsolutiert diese Tendenz des Denkens zu geschlossener Selbstbetätigung, wo es sich doch nur um „Inseln der Systematik" innerhalb des flutenden Meeres der menschlichen Aktion handelt. Diesem Wahrheitsbegriff entspricht auch die Gehlensche Theorie der Fantasie und der Kunst, die nirgends den Gesichtspunkt der Lebensdienlichkeit verläßt. Die Kunst wird gedeutet als „Vorentwurf der vitalen Idealität" (S. 371). P l a t o n i s c h e Z ü c h t u n g s g e d a n k e n und die I d e e d e s Ü b e r m e n s c h e n bilden bei diesem Gedankengang den krönenden Abschluß.

Probleme der Ethik und der Charakterformierung beanspruchen den dritten und letzten Teil des Gehlenschen Werkes. Es ist klar, daß ein

konstitutionell naturentlassenes Wesen mit dauernder freier Antriebswachheit (ohne spezifische Instinkte!) sich selbst bearbeiten und in Zucht nehmen muß, wenn es nicht sofort ausarten will. Da nach einem biologischen Grundgesetz Bewußtsein eine Folge von Hemmungs- und Kollisionsprozessen ist, der Mensch ferner ein überschüssiges Antriebsleben nicht festgestellter Struktur besitzt, so wird beim Menschen d i e P h y s i s s e l b s t z u r A u f g a b e. Er hat sein Antriebsleben zu formieren, seine Geschlechtsfantasie wie seine übrigen Begierden in Zucht zu nehmen. Auf diesem ,,Formierungszwang" bauen sich dann die menschlichen Führungssysteme in Sitte, Staat und Religion auf. ,,Der Mensch ist wesentlich wollend" (S. 420).

Hier bietet sich zum Abschluß ein vorläufiger Blick auf die ,,obersten Führungssysteme" des geschichtlichen Menschen, insbesondere auf die Weltreligionen. Solche Führungssysteme haben die dreifache Aufgabe der W e l t o r i e n t i e r u n g, H a n d l u n g s f o r m i e r u n g und der Wahrnehmung der ,,I n t e r e s s e n d e r O h n m a c h t" gegenüber den nicht zu bewältigenden Tatsachen des Leidens, des Todes, des Mißerfolges und des Zufalls. Also zugleich eine theoretische, eine praktisch-moralische und eine im engeren Sinne religiöse Abzweckung. Magie und Aberglauben stellen in diesem Sinne begreifliche Systeme der Selbsthilfe gegenüber dem Unberechenbaren dar, die in ihrer Zeit ebenso lebensdienlich waren wie moderne Theorien über den Sinn und Wert des Lebens. Gehlen nimmt zum Schluß besonders Bezug auf den immanenten Zuchtgedanken bei N i e t z s c h e und auf die nationalsozialistische Weltanschauung, bei der sich die beiden ersten Motive der Weltorientierung und der Handlungsformierung gegenüber dem religiösen Trost- und Schutzbedürfnis rein metaphys'scher Art verselbständigt haben. Der Religion bleiben nur mehr die ,,Interessen der Ohnmacht". ,,Es ist in Deutschland durch Tatbeweis gesichert, daß ein immanentes Zuchtbild imstande ist, tragende Grundsätze des Handelns aufzustellen und durchzuführen, eine feste Organisation des Wachstums und der Leistung des Volkes aufzustellen, sowie notwendige gemeinsame Aufgaben anzuweisen und zu realisieren. Dieses Gebiet ist also das der Weltanschauung in dem Sinne, den der Nationalsozialismus dem Wort gegeben hat, und den Rosenberg in dem Begriff der Durchsetzung germanischer Charakterwerte zusammenfaßte." In solchen Zuchtbildern, in denen eine Gemeinschaft sich im Dasein erhält und ,,feststellt", gipfelt das Wesen des Menschen im Sinne der Gehlenschen ,,Handlungsstruktur", die sich Stufe für Stufe auf den Momenten der Entlastung von der Unmittelbarkeit, der abgekürzten und symbo schen Weltorientierung und der Stellungnahm zu sich selber aufbaut. Für einen Dualism von Leib und Seele bleibt kein Raum mehr, bis in die Religion hinein die Lebensdienlichke der Welt- und Selbstdeutung als durchhaltend Motiv erwiesen werden kann. Die neue biol gische Wissenschaft vom Menschen hat dam ihren Gegenstand und ihre Richtformel gefu den: ,,Der Mensch ist das handelnde, vo sehende, nicht festgestellte Wesen, das si selbst noch Aufgabe ist — das W e s e n d e Z u c h t."

*

Es dürfte wohl im Sinne Gehlens sein, wen auf das dem interesselosen Erkennen dienen Referat eine aktive ,,Stellungnahme" erfolgt. Wir erblicken die Grenzen der Gehlenschen A thropologie in dem übrigens bewußten Verzic auf die ,,Existenzprobleme einer reflektierte Existenz" dichterischer oder religiöser Art (S. Der Pragmatismus sieht das Dasein stets n gegenständlich, nicht ,,von innen". Existentiell Denken dagegen appelliert pathetisch an d eigenste Möglichkeit seiner selbst. Lebensdie liche Ethik bleibt stets Ethik ,,von außen", s kann niemals erweckend meine eigene Ehre od Schuld, meine Geborgenheit oder Verzweiflu in die Entscheidung stellen. Die ,,Freihei Kants z. B. ist etwas ganz anderes als der Ge lensche Formierungszwang. Aber auch Schille ,,Ideal" und der große Formgedanke der Klass haben eine nichtpragmatische, schauend-li bende, musische Verfassung zur Voraussetzun Auch die religiöse Schuld (als die Nichtvo endbarkeit der ,,Freiheit") kann nur aus eine pathetisch-existentiellen Grundhaltung nachvo zogen werden. Alle diese höheren Phänomen des menschlichen Daseins erscheinen aus d vergegenständlichenden und ,,entlastenden Sicht des Pragmatismus sehr stark verkürz P h i l o s o p h i e a l s G a n z e s darf dah nicht einseitig naturalistisch sein. Sie muß str ben, sich die Wahrheiten des gegenständliche wie des inneren, pathetisch-erhöhten Denke zu integrieren. Diltheys Forderung kehrt dam wieder. So hervorragend die Gehlensche Anthr pologie also auch in dem Rahmen, den sie sic selbst gesteckt hat, erscheint, so durfte doc angedeutet werden, daß sie der lebendigen deu schen Philosophie der Gegenwart wohl einen be deutenden Baustein liefert, aber die letzte Frag nach dem Wesen des Menschen einer höhere Synthese überlassen muß.

*Oswald Bendemann, Berlir*

a Heidegger: Was ist Metaphy-
k ? Frankfurt am Main: Vittorio Kloster-
ann, 4. Auflage 1943. 31 Seiten.

vierte Auflage der kleinen Schrift
int mit einem Nachwort von neun
, das, dem Nachdenklichen als anfäng-
Vorwort angeboten, die Hindernisse er-
auf die der Gedankengang der Vorlesung
eine solche handelt es sich) stößt. Die
rnisse lägen teils in der Sache, teils in dem
len oder Unvermögen zum Denken. Drei
inungen werden unterschieden und bespro-
Die Nichtigkeit der beiden ersten ist leicht
ehen: mit Nihilismus hat die Philosophie
orlesung in der Tat so wenig zu tun, wie
e Haltung der Tapferkeit verkennt. Un-
egt dagegen bleibt die dritte Irrmeinung,
sagt, die Vorlesung entscheide sich gegen
gik und überantworte das Urteil über die
heit der Stimmung. Denn neben das rech-
Denken stellt das Nachwort wieder das
tliche Denken, welches das Seiende aus
em bestimme, welches die Wahrheit des
für das Seiende wahrt, indem es im Wider-
uf die lautlose Stimme des Seins zum Ur-
g des Wortes wird, welches Wort erst die
he als die Verlautung des Wortes in die
r entstehen läßt. Die Wahrheit dieses we-
chen Denkens nun vermag, so heißt es,
e Logik zu fassen". Wenn zugestanden
daß sich zuweilen das Wesen des Men-
zu solchem wesentlichen Denken stimmt,
ißte es doch zur Bewährung seines An-
hs, anfänglicher zu sein als rechnendes
en, dies Rechnen in seinem beschränkten
erhellen. Dies leistet das Nachwort aber
Es schildert das exakte Denken als einen
äckigen Leerlauf aufgehender Rechnun-
das nur, weil die im Rechnen verbrauchte
ins Endlose vermehrbar sei, in seinen Pro-
n versteckt den Anschein von Produktivi-
komme. Diese Formel verfehlt das Wesen
xakten Denkens. Zählen ist nicht Denken,
elbst wer dächte, Zählen sei Denken, käme
leicht dazu, im Denken Zahlen zu ver-
hen: die Eins ist fast so unverzehrbar wie
Nichts. Unerwiesen ist deswegen auch die
hin behauptete Ahnungslosigkeit des exak-
enkens. Rechnen, das sich für Denken hält,
hnungslos sein. Aber weil exaktes Denken
n den Zwang der Folgerichtigkeit bindet,
noch nicht (oder wenigstens nicht ohne
es), daß es die Unheimlichkeit des Unbe-
nbaren ahnungslos verkenne. Zusammenfas-
st daher zu sagen, daß die Frage, wie weit
enken des Seins das Urteil über die Wahr-
er Stimmung überantwortet, offen bleibt.

*Kurt Reidemeister, Marburg/Lahn.*

Heinrich Scholz: Metaphysik als strenge Wassenschaft. Köln: Stauffen-Verlag (1941). 188 S. 8°.

Zumindest seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" ist, in einer unübersehbaren Weise, die Logik vor das Problem der Sachlichkeit des Denkens gestellt. Kant gliedert dort die „transzendentale" Logik in die Analytik und die Dialektik. Dabei gilt ihm die Analytik als die Logik des Wahren und die Dialektik als die Logik des Scheins. „Wahr" oder „Erkenntnis" ist das Denken jedoch nur dann, wenn es entweder in der Wahrnehmung die empirische Verankerung findet oder wenn es, wie in der Mathematik, sich anschließt an die Konstruktion des Gegenstandes. „Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei. Zur Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgendeinem Dinge möglich; weil es, soviel ich wüßte, nichts gäbe noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne" (A 8; B 146). „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (A 51; B 75). Abstrahieren wir in der Interpretation dieser Sätze auch von deren erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen, so bleibt doch das folgende Argument erhalten: Wird in einem Urteil die Bindung des Gedankens an die Anschauung aufgehoben, so folgt zwar noch nicht, daß dadurch auch das Denken als solches in Frage gestellt sei, — das Urteil bleibt „ein Gedanke der Form nach" —, wohl aber ist mit der Anschauung zugleich die sachliche Gültigkeit des Denkens aufgehoben. Das Denken ist „formal" unabhängig von der Bindung an den Gegenstand, wahrt also in seinen formalen Operationen den Charakter des logisch Schlüssigen; es kann aber, bloß als ein solches, nicht den selbstverständlichen Anspruch erheben, auch für die Wirklichkeit zutreffend zu sein. Die formale Logik ist mit anderen Worten ein System von Sätzen, die sich lückenlos auseinander entwickeln lassen; in sachlicher Hinsicht dagegen ist sie, wenn lediglich das Minimum formuliert wird, zunächst irrelevant.

Diese Indifferenz des Logischen für die anschauliche Wirklichkeit hat im Zusammenhang der Kr. d. r. V. das Problem zur Folge, das nach Kants eigenem Zeugnis die schwierigste Aufgabe für die Untersuchung wie für die Inter-

pretation darstellt: die „transzendentale Deduktion der Kategorien“ oder den B e w e i s für die Objektivität des Denkens. „Daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (A 90 f.; B 122 f.), Kant weist hier die Möglichkeit auf, daß eine durchgängige Diskrepanz bestünde zwischen dem Anschauen und dem Denken. Erscheinungen würden uns dennoch gegeben sein, da die Anschauung des Denkens nicht bedarf. Von der „Wirklichkeit“ indessen, in der der Mensch alsdann leben müßte, wäre die Logik abgeschlossen. Aus dieser theoretischen Möglichkeit entspringt das Problem: „wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, das ist, Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der G e g e n s t ä n d e abgeben“ (A 89 f.; B 122).

Diese Problematik macht sich naturgemäß am schroffsten geltend in dem Teile der Kritik, in dem es unmittelbar um die Frage nach der Logik als dem ausschließlichen „Organon“ des Erkennens geht. Kant läßt zwar in der Analytik die Logik als den „Kanon“, d. h. als die conditio sine qua non, als die „negative Bedingung“ der Wahrheit gelten. Durch den Widerspruch zu den formalen Regeln des Denkens wird auch die Wahrheit aufgehoben. Dieser Satz gilt jedoch lediglich in der Wirklichkeit der Erscheinungen. In der Dialektik sind die Positionen um ein Bedeutendes verschärft. „Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken; daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, das ist dialektisch sei“ (A 61; B 86). Das Denken, als Werkzeug zur Produzierung der Erkenntnis angesetzt, führt zum Trug. Kant weist es auf durch die Kritik der W o l f f schen Metaphysik. Die Schlußfehler der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie werden bloßgelegt. Aber auch die Ontologie wird im Grunde in diese Kritik einbezogen, wenn auch Kant ihr, in der Gestaltwandlung zur „transzendentalen Analytik“, eine eingeschränkte Gültigkeit beläßt. Gerade in diesem Zusammenhang aber ist es nun nicht Kants Meinung, daß die Probleme der Metaphysik „Scheinprobleme“ seien, daß mit anderen Worten ihren Seinsaussagen lediglich das „non“ voranzusetzen sei. Seine Absicht ist es vielmehr einzig, die Metaphysik der Zuständigkeit des bloßen Denkens zu entziehen. Die Kr. d. r. V. ist diesbezüglich eine Kritik der reinen Logik. Analytik und Dialektik weisen aufeinander zurück. Was die Analytik positiv begründet, daß nämlich das Denken unabhängig von der Anschauung nicht Erkenntnis sei, bestärkt die Dialektik durch die Kritik der entgegenstehenden Argumente.

Vor die Problematik, die Kant damit hinsichtlich des formalen Denkens aufgewiesen hat, ist auch die „Metaphysik“ gestellt, die H e i n r i c h S c h o l z im Anschluß an die Logistik als „strenge Wissenschaft“ erweisen will. Scholz stellt dabei seine Ausführungen von vornherein unter den Gesichtspunkt der Gegnerschaft zu Kant. Er knüpft an dessen Bemerkung an, nach der er — Kant — sich für widerlegt halten wolle, wenn ihm auch nur ein einziger unantastbarer metaphysischer Satz vorgelegt werden sollte. Dieser Forderung will Scholz durch eine sogar abzählbar unendliche Menge solcher Sätze ein Genüge tun. (Vgl. § 1, S. 11 f.)

Doch schon in dem Anfang der Scholzschen Argumentation findet sich das für eine kritische Auseinandersetzung überraschende Geständnis, daß „der Begriff von Metaphysik, auf welchem wir fußen, wesentlich unterschieden sein wird von dem Begriff, auf welchen die Kantischen Deduktionen bezogen sind“ (§ 1, S. 12). Selbstverständlich steht Scholz das Recht zu, den Begriff „Metaphysik“ zu definieren, wie es für seine eigenen Untersuchungen von Vorteil ist. Gegen Kant jedoch zu polemisieren mit der Behauptung, man könne seiner Forderung nach Aufweisung eines unantastbaren metaphysischen Satzes ein Genüge tun, und unmittelbar darauf selbst zuzugestehen, daß in beiden Fällen von etwas „wesentlich Unterschiedenem“ gesprochen werde, mutet etwas seltsam an.

Scholz erhebt in demselben Zusammenhang gegen Kant den Vorwurf, er habe nicht genau angegeben, was er „unter der Metaphysik verstanden hat, die ihren Anspruch auf Krisenfestigkeit ein für allemal eingebüßt haben soll“ (§ 1, S. 12). Offenbar ist übersehen worden, daß der § 1 der „Vorerinnerung“ des „Mani-

", in dem Kant „auf der Höhe seines phi-
ischen Verantwortungsgefühls" steht († 1,
), nämlich der „Prolegomena . . .", dem
ommen will. Diese Kantische „Definition"
en klammert sich nicht an die Gegen-
, von denen vornehmlich gesprochen wird,
olz scheint ähnliches von Kant fordern zu
(vgl. § 1, S. 12) —, sondern sie setzt
disch an.

t charakterisiert die Metaphysik durch
orderungen:

taphysik ist Erkenntnis. Im Kantischen
achgebrauch ist darin enthalten, daß sie
ihren entscheidenden Positionen getragen
von synthetischen Sätzen. Dabei ist fol-
des zu berücksichtigen: Erkenntnis, im
ne Kants, wird ein Urteil dann, wenn
ne objektive Gültigkeit gesichert ist. Ana-
ische Urteile mögen als solche logisch kor-
t sein; ihre objektive Gültigkeit ist da-
t noch nicht erwiesen. Ein analytisches
teil enthält mithin erst dann eine „Er-
ntnis", wenn die Objektivität seines Sub-
tbegriffes gewährleistet ist. Für die Frage
ch der erkenntnistheoretischen Bedeutung
Urteils „A (a, b . . .) — a" ist also ent-
eidend das Existentialurteil „A ist". Exi-
ntialsätze indessen sind nach Kant syn-
tisch.

taphysische Urteile sind nicht Erfahrungs-
eile. Die Metaphysik zählt mithin zu dem
eis der apriorischen Wissenschaften. In
rbindung mit 1. ergibt sich daraus, daß
, ihrem Kern nach, aus synthetischen Sät-
a priori besteht.

etaphysisches Denken ist reines philosophi-
es Denken. Es beruht nicht, wie das der
thematik, auf der Konstruktion der Be-
ffe, sondern es beruht ausschließlich auf
nkakten unter Ausschaltung der An-
auung.

iesen drei Punkten ist die Metaphysik ein-
g von jeder anderen Wissenschaft abge-
t. Mögen auch im Gegenständlichen sich
Grenzen verschoben haben: methodisch
fest, was durch die Kritik Kants als „Me-
sik" getroffen wird und was davon unbe-
bleibt. Mehr pflegt auch der Mathema-
von seinen Definitionen nicht zu verlangen.
denke etwa an die Definitionen der Grund-
ffe der Mengenlehre.

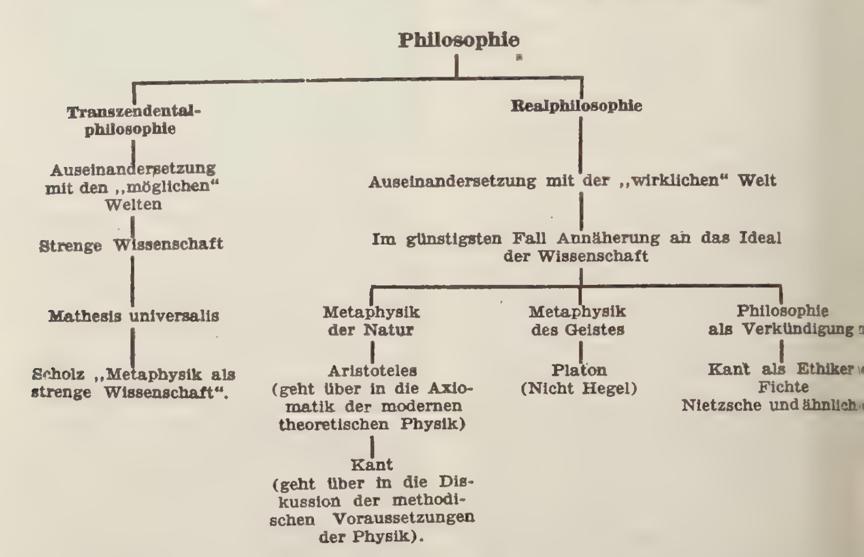
Hinblick auf die sachliche Problematik
lt diese Charakteristik wiederum das zu-
ufgewiesene Dilemma zwischen dem Den-
und dem Erkennen. Die Punkte 2 und 3
gen: metaphysisches Denken ist „reines"
en; es ist weder gebunden an eine empi-
rische (2) noch an eine reine Anschauung (3). Kants Kritik bedeutet dann die Aufdeckung des Widerspruches zwischen diesen beiden Punkten und dem Punkt 1. Reines Denken ist formal richtiges Denken; aber es ist nicht Erkenntnis. Die Definition der Metaphysik also, die Kant seiner Zeit entnommen hat, und die er zugrunde legt, ist in sich widerspruchsvoll. Das aber ist gleichbedeutend mit dem Satz: metaphysische Erkenntnis in dem angegebenen Sinne ist unmöglich.

Unter diesem Problem stehen, wie schon gesagt, auch die Ausführungen von Scholz. Daß es hätte behandelt werden müssen, zeigt die Formulierung der Aufgabe, die Scholz sich gestellt hat. Die Metaphysik, um die es ihm geht, ist Ontologie (vgl. § 1, S. 13). Methode oder „Organon" ist dabei die symbolische Logik. Es geht also auch Scholz um die Erkenntnis des Seienden durch das bloße Denken. Es erhellt daraus, daß die Begriffe der Metaphysik, von denen jeweils gehandelt wird, keineswegs so verschieden voneinander sind, wie Scholz es hingestellt hat.

Scholz stellt seine Untersuchungen hinein in eine „Morphologie des Philosophierens" (§ 8, S. 155 ff.), die auch als „Physiognomik" bezeichnet wird (§ 8, S. 159). Darin unterscheidet er „zwei Hauptgestalten des Philosophierens: die transzendentalphilosophische und die realphilosophische Gestalt" (§ 8, S. 158). Wiederum lehnt er es aber ab, daß dieser Begriff der Transzendentalphilosophie mit dem entsprechenden Kantischen gleichgesetzt werde. Der Kantische Sinn des Wortes sei nicht „signifikant" (§ 8, S. 156). Scholz will seinerseits darunter ein Philosophieren verstanden wissen, das sich „in der Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit der Gesamtheit der möglichen Welten entfaltet" (§ 8, S. 156). Es transzendiert darin die „wirkliche" Welt und rechtfertigt so seinen Namen. Die „Realphilosophie" ist ihr gegenüber definiert als ein Philosophieren, das sich „in der Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit der wirklichen Welt vollzieht" (§ 8, S. 156). Sie tritt in Erscheinung als Metaphysik der Natur (vgl. § 8, S. 162 ff). als Metaphysik des Geistes (vgl. § 8, S. 168 f.) und als philosophische Verkündigung (vgl. § 8, S. 158).

Scholz nennt die „Fronten" dieser Auseinandersetzung, im Anschluß an eine schon früher geübte Terminologie, „Leibnizfronten" (§ 8, S. 155). Von ihnen gilt fernerhin: Die Transzendentalphilosophie „steht heute auf der Stufe einer strengen Wissenschaft" (§ 8, S. 158). Das wird im wesentlichen als ein Verdienst der Logistik angesprochen. Sie ist eine „Mathesis universalis" (§ 7, S. 148). Die Realphilosophie ist

„grundverschieden von einer strengen Wissenschaft“ (§ 8, S. 158). Berücksichtigt man dieses, so erschöpft sich also die Scholzsche Mo
phologie in dem folgenden Schema:




Durch dieses Schema ist der Scholzschen Metaphysik ihre Stelle angewiesen. Sie ist die philosophische Auseinandersetzung mit der Gesamtheit der möglichen Welten, genauer eine Ontologie der möglichen Welten. Methodisch geht dabei Scholz wie folgt vor: Die „Welt“ wird identifiziert mit der „Individuenmenge“ oder dem „Individuenbereich“, ist also definiert durch die Zahl der Individuen, die ihr angehören (vgl. § 3, S. 45). Demzufolge gibt es nullzahlige, einzahlige, zweizahlige, . . . allgemein: k-zahlige Welten, wenn k die Zahl der Individuen der jeweiligen Welt ist. Für die weitere Betrachtung wird die nullzahlige oder auch „leere“ Welt ausgeschlossen (vgl. § 3, S. 63). Scholz beschränkt sich also auf die mindestens einzahligen Welten. Ihr Inbegriff definiert die Gesamtheit der „möglichen“ Welten (vgl. § 3, S. 63).

Die Metaphysik von Scholz ist mithin die philosophische Auseinandersetzung mit der Menge aller der Welten, die mindestens ein Individuum enthalten. Nun gibt es offenbar zwei Klassen von Aussagen: die erste Klasse enthält alle die Aussagen, die nur unter der Voraussetzung einer Einschränkung des Individuenbereiches gültig sind; die zweite Klasse enthält dagegen die Aussagen, die in jedem Individuenbereich gültig sind. Dann ist durch das Prinzip der Einschränkung aus der Gesamtheit der „möglichen“ Welten eine Auswahl getroffen worden, derzufolge die Aussagen der ersten Klasse nich
für jede der möglichen Welten gültig sin
Die Aussagen der zweiten Klasse aber sind u
abhängig von der Zahl der Individuen ein
Welt. Ihr Inbegriff umreißt den Umfang desse
was Scholz als „Metaphysik“ bezeichnet (vg
§ 7, S. 138 ff.).

Scholz entwickelt indessen die Metaphysik, d
ihm vorschwebt, nicht in systematischer Vo
ständigkeit. Er beschränkt sich vielmehr, i
Hinblick auf die Auseinandersetzung mit Kan
auf ein „Probestück“: einer Theorie der Ide
tität und Verschiedenheit. Von ihr ist im gege
wärtigen Zusammenhang am aufschlußreichst
fraglos der Satz 5. 61: „Eine identitätstheo
tische Aussage ist allgemeingültig dann und n
dann, wenn sie gleichwertig ist mit einer au
gezeichneten Zählaussage“ (§ 5, S. 107 f.). U
ter den „Zählaussagen“ sind dabei Aussag
bzw. Aussageverknüpfungen vom Typus: „
gibt mindestens oder höchstens k Individue
daß . . .“ zu verstehen (vgl. § 5, S. 89). D
Verknüpfungen werden gewonnen durch ei
oder mehrmalige Anwendung der aus den ü
lichen Darstellungen der Logistik bekannt
„Funktoren“ „non“, „et“, „vel“, „seq“ u
„aeq“, die von Scholz § 2, S. 26 ff. defini
werden. Die metaphysischen identitätstheor
tischen Aussagen reduzieren sich also auf Au
sagen vom Typus der früheren Existentia
urteile. Der ontologische Charakter dieser M

sik kommt darin eindeutig zum Ausdruck. der Folge weist Scholz nach, daß es eine lbar unendliche Menge allgemeingültiger tätstheoretischer Aussagen gibt, und t damit zu dem Schluß: „Es gibt eine ematik von einem einmaligen metaphysi- Gehalt. — Es gibt eine Metaphysik von einmaligen mathematischen Struktur" S. 148).

dieser Stelle jedoch ergibt sich erst das em. Scholz definiert die Allgemeingültig- der identitätstheoretischen Aussagen zu- t durch ein an die Mathematik sich anleh- s Verfahren. „Eine identitätstheoretische ge ist allgemeingültig dann und nur dann, sie ω-gültig ist in jeder möglichen ω-Welt" S. 63). Dabei ist eine Aussage „ω-gültig und nur dann, wenn jede Folge von ω-In- nen oder kürzer: wenn jede ω-Folge H er- (§ 4, S. 80). Abstrahieren wir bei der pretation dieser Sätze auch von allen in- chen Momenten, so bleibt doch ihr eben ematischer Charakter erhalten. Das heißt daß sie sinnvoll sind einzig unter der Vor- tzung der objektiven Gültigkeit des mathe- schen Denkens. Diese Voraussetzung wird iner späteren Stelle noch um ein Bedeu- s präziser ausgesprochen. Scholz beruft auf die Ontologie des Aristoteles und er- , daß deren „wesentlicher Bestandteil" — Satz des Widerspruchs und der Satz vom eschlossenen Dritten — durch eine Erweite- der Präzisionssprache in sein System über- werden könne. In diesem Zusammenhang es nun: Die in der erweiterten Präzisions- che „formulierten Aristotelischen Sätze sind meingültig im Sinne dieses Allgemeingültig- begriffs. Dies stimmt auf eine vortreffliche überein mit dem, was man diesen Sätzen in der deutschsprachlichen Formulierung t ansehen kann. ‚In keiner möglichen Welt es ein Individuum, dem eine Eigenschaft mmt und nicht zukommt.' Eine solche ist ein Unding" (§ 7, S. 147). Eine Welt die nicht dem Satz des Widerspruchs bzw. usgeschlossenen Dritten folgt, ist ein „Un- ". Damit scheint uns unmißverständlich esprochen zu sein, daß die „möglichen" en von Scholz von vornherein auf einen Be- eingeschränkt sind, der dem Denken der otelischen Logik zugängig ist.

r Begriff der „Möglichkeit" enthält ohne fel stark ausgeprägte ontologische Mo- e. Unter deren Akzentuierung plädiert Hartmann dafür, daß Möglichkeit, lichkeit und Notwendigkeit im Grunde hwertig seien. In der Wirklichkeit „ist s notwendig, was nicht möglich, und nichts möglich, was nicht notwendig wäre". Scholz folgt Hartmann hierin offenbar nicht. Denn der Begriff des „Möglichen" hat auch eine instrumentale Bedeutung. Sie ist von dem jungen Leibniz dahin ausgesprochen worden, daß für das Mögliche das widerspruchsfreie Denken, und für das Wirkliche die Anschauung das Kriterium sei. Kant folgte Leibniz in dieser Unterscheidung, indem er davon sprach, daß das kategoriale Denken nicht auf die Sinnenwelt eingeschränkt sei. Er schrieb diesbezüglich dem Denken eine grenzsetzende Funktion zu, die im Begriff des Noumenon ihren Ausdruck findet.

Doch das Denken setzt nicht nur der Sinnlichkeit, sondern es setzt auch sich selbst die Grenze. Kant ist bis zu dieser Stufe vorgegangen, wenn er in der zweiten Auflage der Kritik dem Noumenon „im positiven Verstande" das „Noumenon im negativen Verstande" entgegensetzt. Von diesem letzteren aber heißt es, daß es „nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand" sei, sondern daß der ihm zugeordnete Verstand „selbst ein Problema" sei, „nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen" (A 256; B 312). Damit ist zum mindesten die Möglichkeit eines Verstandes eingeräumt, der „nicht diskursiv", d. h. aber eben nicht nach dem Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten denkt. Diesem Verstande die ihm zugeordneten „Welten" absprechen wollen, ist gleichbedeutend mit einer dogmatischen Vorentscheidung des Problemes zugunsten eines sehr reduzierten Voraussetzungsbereiches.

Die Scholzsche Ontologie ist also in einer entscheidenden Weise getragen von „metaphysischen" Vorentscheidungen. Das Problem, um das es hier geht, ist kein anderes als das der „ewigen Wahrheiten" bei Leibniz. Man könnte, in philosophiehistorischer Betrachtung, den Scholzschen Ansatz geradezu als den Versuch einer Säkularisierung dieses Leibnizschen Begriffes ansprechen. Wir würden es sehr zu begrüßen wissen, wenn Scholz mit den ihm zur Verfügung stehenden geschärften Instrumenten eine Auflösung des genannten Problemes erzwingen sollte; zumal Kant nach unserer Überzeugung bei dem entsprechenden Versuch — das Problem hatte bei ihm die Gestalt des formalen Apriori angenommen — in den metaphysischen Konsequenzen gescheitert ist. Fast will es uns jedoch scheinen, als ob das Problem als solches unauflösbar sei. Denn der Begriff der Grenze, und zwar gerade auch in seiner mathematischen Gestalt, schließt die Vorstellung eines Raumes ein, an den man sich vielleicht herantasten

kann, den man aber niemals in den Griff bekommt. Das bedeutet aber, daß der Grenzbegriff einer möglichen, dem menschlichen Denken entzogenen Welt nicht zu überwinden ist. Inwiefern sich von hier aus auch der Weg zu einer abermaligen Verschärfung der erkenntnistheoretischen Problematik auftut, liegt auf der Hand. Für die Logik indessen würde sich ergeben, daß ihre Deutung grundsätzlich abhängig ist von metaphysischen Voraussetzungen, wenn anders sie nicht als bloß „formale" Disziplin bestehen bleiben will.

*Otto Hagelstein, Frankfurt/Main.*

**H. H. Prell:** Das Unmittelbare in der Philosophie der Moral. Nebst einer Einleitung zur Philosophie. Mit einem Anhang. Mit einer Einleitung von N. Westendorp, Boerma. — Amsterdam: H. J. Paris 1941. 145 S. gr.8°. 4.80 RM.

„Während wir eine Physik, eine Astronomie, eine Mathematik haben, so zählen wir dagegen noch immer mehrere philosophische Systeme auf, welche ihre Anhänger und Gegner haben und noch tagtäglich finden" (Vw). Diesem Zustand möchte der Verfasser durch eine „unvoreingenommene Neuuntersuchung" abhelfen, und zwar dadurch, daß er die Moral wählt, um von ihr aus eine „Philosophie der Moral" heranzubilden, die nach Ansicht des Verfassers die Grundlage einer einheitlichen Geisteswissenschaft bilden könnte.

Der Verfasser geht von der erkenntnistheoretischen Frage nach der Möglichkeit des Erkennens (Begreifens) durch das unmittelbare Wahrnehmen aus. Zum Begreifen ist es erforderlich, „daß uns unmittelbare Gegenstände" so gegeben sind, wie wir sie durch Kenntnisnahme erkennen. Um das unmittelbar Gegebene zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, gibt es zwei Möglichkeiten, die der psychologischen Untersuchung „mittels des bemerkten Beiunsgegebenen oder Geistigen" und der „Herbeiziehung der physikalischen Untersuchungen, des aufgemerkten Äußern" (S. 38 und 43 ff.). Gegenüber diesen Versuchen stellt der Verfasser die Grundfrage der Einsicht, d. h. der Möglichkeit der unmittelbaren Einsicht. Einsicht aber bedeutet: „Das Vermögen der Bewußtmachung" (S. 31). Dieses Vermögen ist durch das Grundvermögen der „Andacht" gegeben. Die „Gegenstände" der Andacht sind phänomenologisch als „Unmittelbares" der einzige Weg und die einzige Möglichkeit, Wissen und Kenntnis zustande zu bringen. Allein diese „unmittelbaren Gegenstände der Andacht sind es, die den Inhalt zu unserem Wissen und unserer Kenntnis, demnach auch zu den Wissenschaften, auch den Sinn d[er] Wörter ausmachen. Unsere Andacht kann [...] uns lediglich zu Bewußtsein bringen, sie ab[er] nicht hervorbringen" (S. 31).

Die Einsicht zu diesem „Unmittelbaren" wi[rd] vom Verfasser hierbei bei „jedem vernünftig[en] Wesen" als Apriori des Wollens und Erkenne[ns] vorausgesetzt. Doch das „unserer Andacht u[n]mittelbar Gegebene", das wir als „Sollen[", ]„Pflicht", „Gewissen", „Forderung" zum Au[s]druck bringen, ist bei jedem Menschen und [zu] jeder Zeit verschieden. „Was die Erhaltung, G[e]staltung, Entfaltung und Fortpflanzung unser[es] Lebens bedroht", sagt der Verfasser sehr ric[h]tig, „bezeichnen wir als Übel" (S. 106). Die[se] vormoralische, existentielle, menschliche Grun[d]befindlichkeit läßt sich nicht bewußt machen, s[ie] bildet unsere „Lebensanschauung", d[ie] „bedingt ist durch Veranlagung, Umg[e]bung, Erziehung und Lebenser[]fahrung" (S. 107). Die Anerkennung dies[er] vorgegebenen Existenzrealität läßt sich [...] keiner Philosophie entlehnen, aber die Anerke[n]nung dieses Existenzgrundes, nämlich: des uns[e]rer „Andacht unmittelbar Gegebenen", kan[n] zum Ausgangspunkt einer „Philosophie der M[o]ral" als neuer Grundwissenschaft werde[n] (S. 109).

Die philosophische Quintessenz wäre: ersten[s] Das tatsächlich Wirkliche läßt sich nicht mi[t]teilen, „jeder muß es selbst erlangen"; zweiten[s] „Der einfache Gegenstand der Andacht" — (d[er] Verfasser meint damit wohl die intentio[...] den seelischen Zustand der unmittelbaren Au[f]merksamkeit, der Sammlung und der seelisc[h-] geistigen Ausrichtung der Gedanken auf eine[n] „bestimmten" Gegenstand, ohne seinen Stando[rt] deutlich zu erläutern oder abzusetzen gegenüb[er] Kants Religion innerhalb der bloßen Vernun[ft] oder Hegels Geschichte der Philosophie) — kann anfangs nicht durch ein „Wissen" mi[t]geteilt werden, sondern ist apriori vorhanden. Handelt es sich nun bei diesem Versuch um ein[e] autonome Gesinnungsethik? oder um eine Ne[i]gungsethik? Der Verfasser läßt diese Frag[e] offen. —

Offenbar will der Verfasser auf einen neue[n] apriorischen Realismus hinaus (S. 133), wenn di[e] seltsame Begründung des Handlungsgrunde[s] durch das Bibel-Wort: „Und wie Ihr wollt, da[ß] Euch die Leute tun sollen, also tut ihnen gleic[h] auch Ihr" (S. 63) nicht auf einen Utilita[]rismus schließen ließe (besonders auc[h] S. 139), ähnlich dem common sense der christ[]lichen Welt, etwa Butler scher oder Paley[]scher Prägung.

*Günther Lutz, Berlin*

**Bácskai:** Verfall und Aufstieg er Kulturen. (Titel der ungarischen usgabe: „Rend vagy Káosz?"). erlin: Junker und Dünnhaupt Verlag 1943. 31 S. gr.8°.

skai versucht in der vorliegenden Ver- lichung den Beweis zu erbringen, daß „der gang von Kulturen kein Schicksal, sondern erscheinung einer Krankheit ist, daß die ren nicht durch unabwendbare Vergrei- sondern durch vermeidbare Kulturkrank- zugrundegegangen sind" (10).

ersten Teil seiner Schrift stellt Bácskai eben der Kultur dar, die er in einen indi- listischen und antiindividualistischen Kul- stand einteilt; er zeigt an vielen Beispielen, iese beiden Kulturzustände zu Entartung „Wahnsinn" führen können, wenn sie in eigenen Zielsetzung überfolgert werden. zügellose Freiheit einerseits (Athen) und übertriebene Gebundenheit andererseits h der Inkas) erscheinen so als typische kheitserscheinungen, die sich sowohl in der k wie im Wirtschaftsleben, in der Kunst der Wissenschaft bemerkbar machen. Es n sich demgemäß differenzierendes und ndendes Sehen, Demokratie und Gemein- t, freie Konkurrenz im Wirtschaftsleben an die Gemeinschaft gebundenes Wirt- tsleben, das Gewissen des Einzelnen und nschauung der Gemeinschaft, exten- realistische und intensive, ideelle Kunst, enschaft als Wahrheitserforschung um der heit willen und an die Weltanschauung der einschaft gebundene Wissenschaft, atomi- -anorganische, zum Relativismus und Sub- vismus zielende Philosophie und organische sophie als Teil der Weltanschauung gegen- Diese sich jeweils aus der individualisti- bzw. antiindividualistischen Einstellung enden kulturellen Erscheinungen üben nun aller Verschiedenheit eine gewisse Wechsel- hung auf einander aus; Bácskai entwickelt in einer Wellentheorie des kul- ellen Lebens, die vom Zustand der rrten Kultur, dem Endzustand der anti- idualistischen Kulturform, bis zum Zustand ersetzung und des völligen Chaos, als End- nd der individualistischen Kulturform, . In mehreren graphischen Darstellungen irft Bácskai ein Bild der menschlichen Kul- on der Paläolith-Zeit, die individualistisch sen sei, bis zur Modernen, die in Europa erum den Weg zur antiindividualistischen urform angetreten habe. Ein besonderes tel ist innerhalb dieser wellentheoretischen erungen der Lebenswelle der chinesischen ur gewidmet, die Bácskai von 1800 v. Chr. bis zur Jetztzeit verfolgt. „Das Leben einer gesunden Kulutr ist also eine Pendelbewegung zwischen den beiden Extremen" (88).

Dieser Theorie entsprechend lehnt Bácskai dann die Vergreisungstheorie, die Milieutheorie, den historischen Materialismus und den historischen Idealismus ab; es kommt ihm auf das Zusammenwirken des Entwicklungszustandes der Menschheit, der rassischen Faktoren, der Umwelt, der wirtschaftlichen Umstände, der Zeitideen und der großen Persönlichkeiten an. Doch auch hier kann eine individualistische und antiindividualistische Einstellung unterschieden werden, die Bácskai wiederum im einzelnen untersucht.

Der zweite Teil der Schrift stellt eine Untersuchung der Zusammenhänge der Kulturen dar; Bácskai geht hier von dem Prozeß der Menschwerdung aus, beschreibt die Entwicklung über die Paläolith-, Mesolith- und Neolith-Zeit und kennzeichnet die vier Schichten der Welt, deren erste die Welt der primitiven Anschauung, deren zweite die Welt der Zusammenhänge, deren dritte die Welt der geschichtlichen Kulturen mit ihren „unermeßlichen Schichtungen von mittelbaren Zusammenhängen, Handlungen und Schöpfungen in ihren Beziehungen zueinander", und deren vierte die Welt des Unendlichen, der Befreiung des Menschen aus seiner Erdgebundenheit sei. Die vierte Schicht, die Bácskai in der europäischen Kultur verwirklicht sieht, gliedert sich dann weiter in drei große Kulturkreise: den katholischen, den protestantischen und den orthodox-christlichen. Als Schlußfolgerung ergibt sich für Bácskai, daß „für alle Kulturen . . . neben den natürlichen Grundlagen (Rasse, Umwelt) die Weltanschauung eine unersetzliche, geistige Grundlage" sei: „Unsere Weltanschauung ist unser Schicksal" (195). Dieser Einsicht entsprechend stellt Bácskai eine neue Tafel der Werte auf, die den vier Schichten der physischen, biologischen, seelischen und kulturellen Wirklichkeiten entspricht: die materiellen Werte haben nur Bedeutung im Hinblick auf höhere Objektschichten; die biologischen Werte gipfeln im Genie und der biologischen Aristokratie biologisch wertvoller Menschen; die seelischen Werte, denen der biologisch wertvolle Mensch Rohstoff ist, liegen in der schöpferischen Gemeinschaft und der großen Persönlichkeit; die kulturellen Werte finden ihre höchste Ausformung „in der Idee der vollkommenen Kultur", in der sich „die Idee des vollkommenen Schöpfers und die Idee des vollkommenen Werkes vereinigt" (211). Rückblickend haben daher „alle materiellen, biologischen und seelischen Gegenstände . . . nur

Wert, weil sie eine schöpferische Kultur ermöglichen" (209); die kulturellen Gegenstände dagegen haben „Selbstwert, absoluten Wert" (209). Bácskai hofft nun, daß sich auf Grund dieser Ideen eines Tages die neue Weltanschauung „des Gemeinschaftsidealismus und des Zusammenwirkens" verwirklicht und daß dann „eine neue, den wahrhaft ritterlichen Jahrhunderten des Mittelalters ähnliche Kultur herannaht" (213).

Im Anhang folgt eine teils systematische, teils historische Skizze der Geschichte der Wellentheorie von Empedokles über Heraklit, Goethe, Grillparzer, Ranke, Siegmund Bodmar, Elie Faure, Pitrim Sorokin, Josef Halasy-Nagy, Evola, Berdjajew, Dawson, Nicolai Hartmann, Pinder bis zu Vico, in dem Bácskai seinen geistigen Ahnen ehrt. Die Idee vom Wellenrhythmus erscheint Bácskai als notwendiger Schlüssel zum Verständnis des Verfalls und Wiederaufstiegs der Kultur.

In einer großen Schau versucht Bácskai das Wesen der Kultur in ein Gegensatzpaar zu zwingen: Individualismus und Antiindividualismus werden zu Symbol-Begriffen [1] allen Seins und Werdens und erlangen über die Vergangenheit hinaus deutende Kraft zukünftigen Schicksals. Vom Paläolithikum bis zum zwanzigsten Jahrhundert erweist sich der Mensch als ein bald zur Zersetzung, bald zur Erstarrung neigendes Subjekt, dessen Kulturaufstieg für die Moderne im Gemeinschaftsidealismus gesehen wird.

Mit dieser rein kulturpolitischen Wendung greift Bácskai bewußt in das Leben des neuen Europa ein, dem er eine gemeinschaftsidealistische Prägung verleiht; er distanziert sich von jedwedem Individualismus; d. h. er setzt an die Stelle des Realismus die „Suggerierung von Ideen" (53), an die Stelle der Realpolitiker die „idealistischen, zum Gemeinschaftssuchen neigenden Politiker" (126); das Gewissen des Einzelnen wird zugunsten weltanschaulicher Regeln preisgegeben.

Eine von Bácskai entworfene Tafel gibt über diese Gegensatzpaare freier und gebundener Kultur noch näheren Aufschluß; abgesehen von den Krankheitserscheinungen treten sich z. B. auf dem Gebiet der Moral „Lebensfreude, Lebenssucht, Achtung der Rechte anderer, strenges Gewissen, Ehrenhaftigkeit" einerseits und
„Opfersinn, Idealismus, Puritanismus, norma-
tive Moral" andererseits gegenüber; die Kun
wird innerhalb der freien, individualistische
Kultur als „idealisierend, objektiv, blickgerech
lebenswahr" gekennzeichnet, während sie in d
gebundenen Kultur als „treu den Ideen, charak-
terisierend, durchgeistigt, idealisierend" e
scheint (92 f.). Mit dieser Normierung entwir
Bácskai ein Bild unseres kommenden Kultu
zustandes, dessen „Ideenwelt . . . auf deut
schem Boden geboren" ist (11); d. h. er elim
niert aus dem antiindividualistischen Kultu
zustand des Gemeinschaftsidealismus Faktore
die trotz der individualistischen Kennzeichnun
typisch deutsch und unseres Erachtens auc
gemeinschaftsidealistisch sind. Angefangen vo
Realismus, der gerade heute wieder erneut wirk
lich wird, z. B. in der „Völkisch-politischen An
thropologie" von Krieck [2] bis zum Gewissen, da
als „Sprache des Gesamtbewußtseins im Einze
bewußtsein" [3] erscheint, erscheinen die Aus
schließungen Bácskais, denen auch Lebens
freude und Ehrenhaftigkeit zum Opfer falle
allein schon sachlich unrichtig zu sei
(wenn auch eine sachliche Wissenscha
allein der individualistischen Kultur zugeschrie
ben wird).

Die Bedeutung dieser Wertverschiebun
scheint uns in der grundsätzlichen Art der Bács
kaischen Forschung überhaupt zu liegen, di
eine Kulturentwicklung vom Paläolithikum bi
zur heutigen Zeit aufzeigen will. Bácskai schre
tet hierbei den historischen Weg und versucht
die vorhistorische Menschheitsepoche mit histo
rischen Mitteln darzustellen. So meint er, di
Kultur der Menschen der Paläolithzeit vor etw
zehn- bis vierzigtausend Jahren sei individual
stisch gewesen; man habe damals ein nomadi
sierendes Jägerleben geführt, und diese Lebens
weise habe die Bildung größerer Gemeinscha
ten nicht erlaubt. Der „Begriff von geheimnis
vollen Mächten, die die Dinge lenken" sei noc
unbekannt gewesen (150) und erst zur Mesolith
Zeit aufgetreten, in der die Menschen die „ver
wickelten Zusammenhänge der unerbittliche
Gesetze und der geheimnisvollen Mächte, di
hinter den episodenhaften Erlebnissen stehen,
erkannt hätten (157). Der Seelenglaube [4] hab

---

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen Alfred Rosenbergs über Individualismus und Universalismus; in: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1942, S. 320 ff.: „Der Universalismus als Baugrundsatz des Lebens ist also ebenso uferlos wie der Individualismus." Inwiefern dieser Satz auch für das vorliegende dialektische Verhältnis Individualismus-Antiindividualismus seine Geltung hat, ergibt sich aus dem Schluß der Betrachtung.

[2] Ernst Krieck, Völkisch-politische Anthropo-
logie. 3 Teile. Leipzig 1936—38.

[3] Vgl. Wilhelm Windelband, Einleitung in di
Philosophie, 3. Auflage 1923, S. 252 ff. — E
sei zwar schon hier darauf hingewiesen, da
dieses Gesamtbewußtsein heute nicht mehr da
Windelbandsche ideal-göttliche Normalbewußt
sein, sondern die Differentiation des völkische
Mythos im Einzelbewußtsein ist.

[4] Bácskais These erinnert hier an die Präan
misten, die den Seelenglauben erst auf spätere
Kulturstufe „durch irgendeine Überlegung" hin

dann in der Neolith-Zeit gebildet, die der
:ehung von Märchen und Mythen günstig
sen sei und die Welt in eine sinnliche und
sinnliche aufgespalten habe (158 f.).

r stehen hier an der Grenze der Kultur- und
hichtsforschung; denn Bácskai macht die
eit zu einer historischen Epoche. Die Urzeit
edoch „nicht wiederum als eine geschicht-
Periode der Menschheit aufzufassen“ [5],
ern hier bewegen wir uns im Bereiche des
hos, und „der Gedanke des mythischen Zeit-
nes vor aller Geschichte ist . . . ein Prüf-
: wo er fehlt, können wir mit Bestimmtheit
einen Mangel an Ehrfurcht vor dem
thos schließen“ [6].

muß daher auch als Irrweg bezeichnet wer-
die Mythen wie den Seelenglauben über-
t als Schöpfung des Neolithikums aufzufas-
Hans Weinert spricht mit Recht schon
ungpaläolithikum von „mystischen Vorstel-
en, Kulthandlungen und Bestattungen“ so-
von einem geistigen Aufleben der Kunst [7],
aber in jener Urzeit nicht als „Ableitung
schüssiger Energien“ und Ausdruck des
llens und persönlicher Wünsche charakteri-
werden kann, wie Bácskai das tut (151),
ern die früheste Kunst diente schon „kulti-
n Zwecken“ und war „auf ihren früheren
en in erster Linie von mythologischen und
iösen Motiven erfüllt“ [8]. Die Annahme, der
sch habe „auf einer hypothetischen Kultur-
e . . . noch keine Spur von bildender Kunst
t“, verweist Wilhelm Wundt mit Recht
das Gebiet willkürlicher psychologischer
ion [9]“. Es ist daher notwendig, wenn wir
haupt von der Kultur der Urzeit handeln
en, uns in den Mythos zu versenken; hierzu
rf es jedoch nicht des „kritischen Chronisten, sondern des Sehers vergangener Wirklichkeit“ [10], denn die Kulturen des Paläolithikums, des Meso- und Neolithikums waren nicht individualistisch, sondern gemeinschaftsgebunden; „die Darstellung der Menschen in der primitiven Kunst ist eine durchaus typische, sie entbehrt jeden individuellen Gepräges“ [11].

Demgemäß kann eine Forschungsmethode, die vom Einzelnen ausgeht, hier auch nie zum Erfolg führen; es geht — um mit Ranke zu sprechen — um die „ahnende Erkenntnis der in der Tiefe waltenden, alle beherrschenden geistigen Gesetze“ [12].

Dieser Weg in den Mythus führt uns aber zugleich zum nächsten kritischen Punkt in der Bácskaischen Kulturphilosophie: Bácskai spricht in seiner ganzen Kulturdarstellung vom Paläolithikum bis zum Neolithikum immer nur von den Menschen. Es waren aber schon „zur Neandertaler-Zeit nicht alle Menschen gleich“ [13], und im Jungpaläolithikum kann man mit Bestimmtheit von einer Rassenbildung sprechen; ja, Hans Weinert spricht sogar von seinem beim Studium der Originalfossilien der Schädel von Saccopastore und Gibraltar festgestellten Eindruck, daß „bereits im Mittel-Paläolithikum eine ‚mediterrane‘ Unterrasse des Neandertalers gelebt“ habe [14]. Wir müssen es daher aufgeben, „an eine gleichartige Entstehung von Mythe, Kunst und Religionsform bei allen Völkern zu glauben“ [15]. Hier setzt der Zentralbegriff der Rasse ein, den wir nicht umgehen können. Die Kulturphilosophie muß zur Rassengeschichte werden; Rassengeschichte aber ist „Naturgeschichte und Seelenmystik zugleich“ [16]. Rasse, Seele, Zeitidee, wirtschaftliche Umstände, Entwicklungszustand der Menschheit usw. lassen sich nicht als verschiedene Momente (106) der Kulturphilosophie bzw. menschlicher Geschichte betrachten, sondern sie stehen in einer engen Wechselwirkung miteinander [17]. Rasse und Weltanschauung sind dementsprechend auch nicht nebeneinander herlaufende Elemente, wie Bácskai schreibt: „für alle Kul-

---

ewinnen und aus „einfachsten“ Vorstellun-
„den Dämonen- und endlich den Götter-
ben folgerichtig entwickeln“; Walter F. Otto
die Unhaltbarkeit dieser präanimistischen
orien, nach der die „Vorstellung der ‚Seele‘
glich dem Erklärungsbedürfnis entsprungen“
in seiner Schrift „Die Manen oder von den
rmen des Totenglaubens“, Berlin 1923, tref-
dargelegt (vgl. besonders S. 38 ff.).

Alfred Baeumler, in der Bachofen-Einlei-
: „Der Mythus von Orient und Okzident“.
chen 1926, S. XCII.

Alfred Baeumler, a.a.O., S. XCII.

Hans Weinert, Entstehung der Menschen-
en, Stuttgart 1941, S. 158. — Die Einstel-
Bácskais ist um so erstaunlicher, da es
e allgemein anerkannt ist, daß „Zauberdar-
ungen, Kulthandlungen, Tiermasken- und
resmaskenbilder die Ideenwelt jungpaläoli-
cher Kunstschöpfer beherrschen“ (Hans
nert, a.a.O., S. 182).

Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie, 3. Bd.:
Kunst. Leipzig 1908, S. 102.

a.a.O., S. 105 f.

10 Alfred Baeumler, Bachofen-Einleitung, a.a.O., S. CXLV.

11 Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie, a.a.O., S. 159.

12 L. v. Ranke, Sämtl. Werke, 49/50, S. 324.

13 Hans Weinert, Entstehung der Menschenrassen, a.a.O., S. 117.

14 a.a.O., S. 112.

15 Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, S. 24.

16 Alfred Rosenberg, a.a.O., S. 23.

17 Ebenso ist auch die große Persönlichkeit nicht als „Meteor“ zu charakterisieren (112), sondern die Persönlichkeit ist das Korrelat zur Gemeinschaft; beide stehen in funktionaler Abhängigkeit zueinander und ergänzen sich entsprechend der rassischen Integration.

turen ist n e b e n[18] den natürlichen Grundlagen (Rasse, Umwelt) die Weltanschauung eine unersetzliche, geistige Grundlage" (195), sondern die Rasse bedingt die Weltanschauung; denn „ohne die Traumkraft einer Rasse entsteht nichts, was in der Geschichte irgendein machtvolles Dasein gewinnt" [19]. Die Weltanschauung ist nichts anderes als die aus dem mythischen Urgrund quellende geschichtliche Gestalt des Mythus selbst, der im Volk Wirklichkeit werden will, und wahre Kulturphilosophie ist Offenbarung des Mythus, der nicht nur „in die Urzeit . . ., sondern auch in die U r g r ü n d e der Menschenseele" hinabreicht [20].

Mit dieser Feststellung kehren wir zum Anfang zurück und erkennen, daß Gemeinschaftsidealismus keine „Suggerierung von Ideen" (53) darstellt — da die Idee als „der durch den Geist und den Willen eines Einzelnen hindurchgegangene, zum Bewußtsein gelangte Mythus" [21] in der Rasse und somit in der Tiefe des Volkes west —, sondern „lebenswahrer" realistischer Idealismus [22] ist, der die „Rechte anderer" achtet, „ehrenhaft" ist und seine „Freiheit" als höchstes Gut schätzt und verteidigt. Die von Bácskai aufgestellte Kulturtafel gerät damit ins Wanken; denn das Wesen der deutschen Kultur und Weltanschauung setzt sich sowohl aus „freien" (individualistischen) wie gebundenen (antiindividualistischen) Kulturfaktoren zusammen. Bácskai hat der individualistischen Kultur Werte zugezählt, die nicht individualistisch, sondern Zeichen der Persönlichkeit sind.

Dementsprechend scheint auch die Wellentheorie einer rassischen Kulturphilosophie nicht gerecht werden zu können, da der Individualismus keine allgemein menschliche Erscheinung ist, die notwendig von Zeit zu Zeit in jedem Volk zur Herrschaft kommt und dann ebenso in die „Tiefe der Objektschicht" (171) dringt wie der Gemeinschaftsidealismus, sondern der Individualismus ist der rassischen Integration des deutschen Volkes entsprechend immer eine Zersetzungserscheinung gewesen, wenn er sich zur Herrschaft aufwarf. Die Kulturerscheinungen der Völker und Rassen lassen sich eben nicht in e i n e n Rahmen spannen, sondern Kultur ist „Bewußtseinsgestaltung des Vegetativ-Vitalen einer Rasse" [23]. Die Kultur eines neuen Europas als „europäische Lösung", der Bácskai dienen will, formt sich also aus den Grundprinzipien der rassisch orientierten Völker, die sich in einer geistigen Synthese finden, wie sie z. B. in der Spannung zwischen Descartes und Böhme [24] in der Verbindung von Ratio und Mystik im deutschen Menschen Wirklichkeit geworden ist.

*Heinz Schlötermann, Berlin*

**Hans F. K. Günther:** B a u e r n g l a u b e. Z e u g n i s s e ü b e r G l a u b e n u n d F r ö m m i g k e i t d e r d e u t s c h e n B a u e r n. — Leipzig: B. G. Teubner 1942. VII, 244 S. Geb. 6.20 RM.

In einer früheren Anzeige von Günthers Buch über „Das Bauerntum als Lebens- und Gemeinschaftsform" (1939) habe ich dessen X. Kapitel über „Bäuerliche Glaubensvorstellungen und bäuerliche Frömmigkeit" als besonders geglückt beurteilt. Schon der Umfang dieses Abschnittes (fast 100 Seiten) zeigte, wie sehr diese Seite bäuerlichen Lebens dem Verfasser am Herzen liegt und wie eindringend er sich mit ihr befaßt hatte. Dies erweist auch G.'s neues Buch, das keineswegs etwa bloß eine breitere Wiederholung jenes Kapitels ist. Es bietet viele überraschende Tatsachen, Schlußfolgerungen und Ausblicke, die zur erwünschten Mitbelebung derartiger Studien anspornen müssen, gerade auch wo man dem Verfasser nicht ohne weiteres zustimmen und folgen kann.

Wir sind in der deutschen Gesellschafts- und Volkswissenschaft hinsichtlich einer wirklichen, beobachtenden und ermittelnden Soziologie der Landbevölkerung leider arg in Rückstand gegenüber z. B. Angelamerika geraten, so daß schon in seinem vorigen Werk Günther sich größerenteils auf das Schrifttum der USA. über „rural sociology" stützen mußte, wobei er dem nicht immer die Höhe deutscher Wissenschaftsansprüche haltenden Anglorussen Sorokin unseres Erachtens mehr Gewicht beimaß, als er verdient. Die Sorge, vom abendländischen Westen wissenschaftlich beträchtlich überholt zu sein, gilt übrigens der ganzen Sozialpsychologie mit:

---

18 Gesperrt vom Verfasser.

19 Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg und der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1943, S. 68.

20 Alfred Baeumler, Bachofen-Einleitung, a. a.O., S. XC.

21 Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg und der Mythus des 20. Jahrhunderts, S. 72.

22 Der Unterschied zum Fichteschen „Real-Idealismus" dürfte nach obigen Ausführungen von selbst klar sein. Es sei jedoch grundsätzlich mit Weinhandl darauf hingewiesen, „daß der ‚deutsche Idealismus' solange überhaupt nicht verstanden ist, solange man ihn nicht zugleich als einen im echtesten Sinne ‚deutschen Realismus' und ‚Objektivismus' versteht" (Kantstudien, Bd. 42, S. 116). In der Erkenntnis dieses philosophischen Tatbestandes scheint uns über den historischen „deutschen Idealismus" hinaus überhaupt die Möglichkeit einer wahren Kulturphilosophie zu liegen.

23 Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, a.a.O., S. 140.

24 Vgl. die Besprechung des Buches „Jakob Böhme" von L. C. Richter in diesem Heft, S. 477 ff.

sind fast zwei Jahrzehnte lang genötigt
esen, z. B. die Lehrbücher eines MacDougall,
n ihren Originalausgaben von den gehässig-
Herabwürdigungen der Deutschen strotzen,
einzige vorhandene unsern Studierenden zu
en, ein geradezu beschämender Zustand;
rend sich die Sozialwissenschaften bei uns
er mehr in wissenschaftstheoretische Aus-
ndersetzungen über ihre Aufgaben, Prin-
en und Methoden verloren (was auf längere
er stets ein Sterilitätssymptom ist), packte
in England und Amerika resolut die wirk-
en sozialen Gebilde und Zusammenhänge an,
es ist charakteristisch, daß uns über die
senmeinungsermittlung in den dazu geschaf-
n Instituten erst vor wenigen Jahren eine
thafte deutsche Monographie der Elisabeth
lle vorgelegt worden ist, während man vor-
bei uns diese Dinge am liebsten nicht ernst
nehmen neigte. Dennoch ist es nicht richtig,
n Günther gleich auf der ersten Seite seines
uernglaube" behauptet, daß schlechthin
ierntum in Europa und Deutschland wissen-
aftlich ein Stiefkind des Interesses sei und
ig von Stadt- und Großstadtgesichtspunkten
rschattet werde. Für zahlreiche Wissen-
aftszweige gilt sogar das genaue Gegenteil:
. hat sich die Volkskunde lange Zeit so gut
nur und jedenfalls ganz einseitig mit dem
dlicher Sachgut (etwa an Trachten, Haus-
formen, Geräten, Feierschmuck und der-
chen) beschäftigt, wie wenn „Volk" und
nd" gleichbedeutend wären, und dasselbe
von der Sprachwissenschaft, die Volks-
ache = Mundarten und diese gleich länd-
er Sprechweise setzte; erst ganz neuerdings
tet sie endlich ihr Augenmerk auch auf die
endige Volksumgangssprache, die (nach W.
zen) mehr als Zweidrittel aller Deutschen
sächlich sprechen. Und es dürfte Günther
h schwer fallen nachzuweisen, daß die reli-
se Glaubenswelt der Stadtbevölkerung aus-
oiger durchforscht worden sei als die länd-
e; — die wissenschaftswertigen Versuche zu
er Erfassung der industriearbeiterlichen
römmigkeit" sind äußerst spärlich, für die
ten städtischen Angestellten- und Klein-
mtenschichten existiert kaum etwas Brauch-
es. Wie grundsätzlich Günther hierin
a d t f r e m d denken w i l l, zeigt meines
chtens sein Dictum auf Seite 2: „Eine städti-
e Seele gibt es nicht" — wonach er fortfährt:
tädtischer Geist . . . wird sich zur ländlichen
le immer verhalten, wie Betrieb zu Schöp-
g, wie fertiges Erzeugnis zu ursprünglichem
chstum." Und doch heißt es auf Seite 158
rtlich: „Man wird vielleicht schon ganz all-
nein sagen können, daß ein vom Ordnungs-
gedanken durchdrungener Glaube bäuerlich sei, ein nach Innerlichkeit strebender Glaube städtisch", und unter Anlehnung an Gustav Mahr's „Persönliche Religion im Bauerntum" fährt Günther fort: daß solche Erscheinungen wie „persönlicher Glaube oder lebendiger Glaube oder Herzenschristentum . . . unbäuerlich, daß sie städtisch" seien, ja, daß man ländliche Gemeinden, die ein „bewußtes, ganzes und verinnerlichtes Christentum" pflegen, vielleicht schon als „minder bäuerlich" bezeichnen könnte! Nun, das geht doch wohl nicht an: keine Seele, aber Innerlichkeit, Herzensfrömmigkeit, lebendiger Glaube (Stadt) — und gleichsam die Seele gepachtet, aber „Ordnungs"-glaube, keine Verinnerlichung (Land); „Betrieb", wo Verinnerlichung (S. 201) ist, und im Gegensatz dazu „Schöpfung", wo selbst der Glaube auf „Ordnung" hinausläuft! Doch berührt es immer wieder sympathisch, daß Günther solche Unvereinbarkeiten zwischen einem gefaßten romantischen Vor-Urteil und der Tatsächlichkeit stehen läßt, denn er könnte es sich viel bequemer machen und das an Zeugnissen fortlassen, was zu seiner konstruktiven Idee nicht stimmen will; er läßt aber das ihm notwendig Unbequeme unverkürzt zu Worte kommen. Freilich scheint er es uns manchmal nicht ganz richtig auszulegen, so wenn er die größere Zufriedenheit der katholischen Untersucher von Bauernfrömmigkeit mit ihrem Ergebnis, verglichen mit den bis zur Düsternis des Urteils kritischen evangelischen Landpfarrern und Beobachtern überhaupt, wie es scheint in Übereinstimmung mit Herbert Grabert, auf einen geringeren Mut der katholischen Kirche, Unfrömmigkeit katholischer Bevölkerungen offen zuzugeben, und ihr Bemühen, dasjenige, was der Bauer vom Kirchenglauben wirklich zuinnerst halte, zu verschleiern, zurückführt (S. 9/10). Zuweilen mag derlei hineinspielen, obwohl die Formel „Taufscheinkatholiken" unseres Wissens von katholischer Seite geprägt worden ist, nicht von außer- oder gegenkatholischer. Aber es liegt doch eben auch so, mindestens müßte diese Möglichkeit erwogen werden, daß die viel stärker kultisch-magische Praxis des Katholizismus für das Bauerngemüt und die naive ländliche Denkweise leichter zu bewältigen ist, der Bauer also unumwundener zu ihr Ja sagen kann als zu der abstrakten protestantischen Christologie, die ihn mit ihrer Sünden-Gnaden-Problematik, Rechtfertigung allein aus dem Glauben, Nichtgeltung irgendwelcher verdienstlichen Werke in Fragestellungen verstrickt, denen er einfach nicht gewachsen ist, so daß er hier, gerade wenn er sich nicht mit dem äußerlichen Praktizieren des Kirchenbesuchs und gelegentlichen

Sakramentenempfanges begnügt, sondern seiner Frömmigkeit auf den Grund kommen will, an dem irre wird, was er eigentlich glaube, und was man glauben könne oder dürfe; die volksgeschichtliche Entwicklung hat es ja in drei Jahrhunderten erwiesen, daß der Protestantismus in den breiten Massen viel leichter zu einem Boden für Unglauben wurde als der Katholizismus.

Inwieweit Günther die bäuerliche Frömmigkeit selber studiert hat, läßt sein Buch kaum erkennen, er verspricht ja im Untertitel auch nur „Zeugnisse", die er denn in reichster literarischer Fülle ausbreitet. Es bezeugt seine bewährte schriftstellerische Meisterschaft, daß trotzdem sein Buch nie ermüdet, sondern mit einer hohen Spannung lesbar geblieben ist, was man wirklich nicht von den meisten Werken sagen kann, die wesentlich über Studienergebnisse anderer Autoren berichten. Aus allen diesen Zeugnissen, ganz überwiegend protestantisch-landpfarrerlichen Ursprunges, rekonstruiert er ein Gesamtbild des Bauernglaubens, das recht überraschend ist: Der richtige Bauer rüttelt zwar nicht an den kirchlichen Lehren, Einrichtungen und Veranstaltungen, er ist weder dogmatisch ein Streiter noch kultisch ein Nörgler, er macht diese Dinge mit, weil sie überliefert sind und im Grunde alles Überkommene ihm unantastbar ist, a u c h , wie Günther sehr richtig bemerkt, ein Aberglaube, der mit dem Christentum eigentlich nicht vereinbar ist; wer den ablehnt, der gilt dem Bauern als ein Ungläubiger schlechthin (Abschnitt XII, Eingang). Aber bei genauerer Beobachtung ergibt sich, daß in dem, was dem Bauern zu glauben wirklich Bedürfnis ist, vom dogmatischen Christentum nicht viel übrig bleibt. Mit dem Heiligen Geist kann er gar nichts, mit der Gestalt Jesu wenig anfangen: XVIII c, d; dieses ganze Kapitel gehört zu den vorzüglichsten des Buches, und wir unterstreichen aus ihm besonders den Satz (Seite 100): „Das Wort Erlösung entstammt einer Gedankenwelt, der die eigentlichen Entsprechungen zu dem angeborenen bäuerlichen Denken des Abendlandes fehlen." Wir würden nur „bäuerlichen" streichen; es handelt sich um das europäische Denken schlechthin. Die vom Christentum geforderten Grundhaltungen: Demut, Verzicht auf irdische Güter, Sündenbewußtsein, Abtun jeder Hoffart und Selbstgerechtigkeit seien dem Bauern gänzlich fremd, er sei ungefähr von alledem das Gegenteil, und überzeugt das Gegenteil. Das ist richtig; der Bauer pocht auf sein Recht, auf seine Habe, die er festhält und gern mehrt, auf seine Art; er erzürnt sich leicht mit seinem Nachbarn, ja, „Bruder", vergibt schwer und ungern, oft niemals, vor allem keinen Schuldnern, ist unduldsam gegen abweichende Wünsche, hält für richtig und recht, was e r tut und läßt. Er ist ein Gerechtigkeits- und Selbstgerechtigkeitsfanatiker und verlangt noch mehr, daß Unrecht seine Strafe, als daß Gutes seinen Lohn finde. Mitleid mit Schwächlichen, Ohnmächtigen, Armen, Alten, Gebrechlichen, gar mit Missetätern, „Schächern", Ungeratenen ist ihm zuwider. Und so lebt in ihm eine sehr rationalistische und justiziäre Gottesvorstellung. Günther scheut sich nicht, es auszusprechen, daß sie sich stark derjenigen des alten Testaments nähere und dieses von der Gesamtbibel dem bäuerlichen Gemüt wie Verstand überhaupt mehr zu bieten habe als das neue. Er zitiert den französischen Pfarrer Roux: „Le paysan est déiste; hors de là, il laisse dire et laisse faire." Gott als Schöpfer, Herr und Richter, der „starke, eifrige Gott" der zehn Gebote, das ist im Grunde sein Gott. Auf den vertraut er, und dessen Zuchtrute wünscht er allen denen, die nach seiner Auffassung Unrecht tun. „Erlösung" kann für ihn höchstens die endliche Ruhe nach einem harten, mühseligen Leben voll Rackerei bedeuten; in diesem Sinne stirbt der Bauer ruhig, ohne Widerstand, man möchte sagen: echtkreatürlich, er legt sich zum Sterben hin. Im übrigen steht seine Gottesauffassung der alttestamentarischen eines „Rechtsverhältnisses" zwischen Gott und Mensch (S. 54) sehr nahe. Aber wir möchten meinen, daß hierin nicht so sehr die biblische Einwirkung sich ausspreche als d i e Tatsache, daß die alttestamentarische Vorstellung in ihrer Vertragsprimitivität („alter Bund") den uralten magischen Vorstellungen Rechnung trägt, die ja stets auf eine Gegenseitigkeit der Leistung hinauslaufen (Martin Schian, von Günther zitiert: Die Bauern meinten, man müsse „ordentlich seine Pflicht gegen Gott tun, damit Gott tue, was s e i n e Sache ist"). Günther scheint freilich (siehe Seite 61) zu meinen, daß hierin ein rassegebundener Schicksalsglaube, richtiger eine Schicksalsergebenheit zum Vorschein komme, aber eigentliche Beweisstücke für eine solche Deutung bleibt er schuldig; er lehnt es jedenfalls ab, diese Haltung aus dem alten Testament als Quelle, er lehnt es aber ebenso ab, sie aus „germanischen" oder „indogermanischen" Überlieferungen herzuleiten. Freilich gibt er zu (S. 138), daß die bibellesenden Bauern das Alte Testament vorziehen (wohl darum, weil es für den naiven Leser mit seiner Buntheit von Geschichten, Abenteuern, Trauerspielen, Zusammenstößen zwischen Mensch und Gott, Kriegen und Schlachten, Erbauungs- und Strafpredigten, Frömmigkeit und Weltlichkeit weit spannender wirken muß als die Evangelien oder gar die

teln des Neuen). Und wenn er sich der An- . Niebergalls anschließt, daß „der Ratio- mus die Bauern wegen seiner Nüchternheit seiner Vorliebe für das Alte Testament an- gen habe" (S. 145, 196/197), so stellen wir da die Gegenfrage, ob es sich hier denn um lichen Rationalismus handle, ja, auch nur dessen Entsprechungen im „gesunden Men- nverstand" (der doch den Bauern in seinen rassen und von der umgebenden Natur und em Tagewerk in und an ihr wie oft wider- en Abergläubigkeiten etwa in bezug auf ter, Ernte, Krankheit und dergleichen völlig Stich läßt), und nicht viel eher um aus- prochen primitive Geisteszüge und Willens- irfnisse, wie sie auch z. B. zum ziemlich un- nittelten Nebeneinander von strafendem und tendem „Hochgott" mit ganz wirren mythi- n und magischen Gläubigkeiten dämonisti- r und fetischistischer Art bei Vorkultur- ern, die ja in Wahrheit nur Anderskultur- er sind, führte. Wir begegnen solcher „Pri- ivität" als seelischer Grundschicht, „Tiefen- che" oder wie man es heißen will, sogar bei bildeten" und „Großstädtern" in allen For- des „Bildungsaberglaubens" (Spiritismus, osophie usw.), sie bricht hier erstaunlich ch die intellektuelle Tünche in den massiv- Leichtgläubigkeiten hindurch und geht ge- nlich mit einem ähnlichen „Deismus" ein- , wie er oben erwähnt ist.

Vir sprechen das nur aus, nicht um an Gün- rs Auffassung herumzukritteln, sondern um zeigen, zu wie wichtigen F r a g e n sie auch t den Anstoß gibt, wo man seine Antworten ht unbesehen anzunehmen vermag. Erfreu- ist, daß er überall den Aberglauben einen rglauben nennt und nicht den vergeblichen such macht, ihn hinwegzuretuschieren und „wertvolles Volksgut" oder ähnlich aufzu- ieren. Nichts ziemt der Wissenschaft, gerade h der Volkswissenschaft jeder Sparte, weni- als falsche Ehrerbietigkeit und sentimentale kitschung der Nachtseiten des Volks- und kerlebens. Die Nachwirkung altgermanischer ubensvorstellungen veranschlagt Günther leicht doch gar zu gering; es sind natürlich ht die Götterlehren, die eigentlichen hohen then, alles das, was Jakob Grimm, Friedrich bel, Wilhelm Jensen, vorzüglich Richard gner wissenschaftlich oder künstlerisch zu ristinieren versucht haben, aber eben die ur- n dämonistischen Gläubigkeiten der nordlän- chen Völker, die mit der Eigenart ihrer hnsitze eng zusammenhängen und wesent- es an ihren z. B. jahreszeitlichen Volks- ten mitbestimmten (und noch immer mitbe- nmen). Gerade dem nordländischen Menschen ist der Kampf mit den d u n k l e n Mächten, die ihn umgeben und bedrohen, ihm das Leben schwermachen, tagtägliches Schicksal, und es heißt geradezu, das Tüchtige, Gesunde, Sich-Dawiderauflehnende, Abwehrentschlossene in seinem Wesen verkennen und verflüchtigen, wenn man auch jene Feiern nur als hübsche Segnungen, Begrüßungen des Hellen und Bejubelungen des Frohen umdeutet. Im Gegensatz zu dieser Skepsis gegenüber dem „altgermanischen" Erbe steht dann bei Günther eine allzugroße Bereitwilligkeit, zeitlich noch viel, viel weiter zurückliegende, „frühgeschichtliche" Tatbestände als unauslöschlich nachwirkend anzuerkennen — so, wenn (S. 126) die echte und innerhalb des Gesamtglaubensgefüges höchst vordringliche Marienverehrung im „Südosten des deutschen Sprachgebietes" auf die „mutterrechtlichen Bandkeramiker" zurückgeführt wird, als einen „ureinheimischen Menschenschlag", der „nach seinen Anlagen zum Glauben an eine Muttergottheit neigte". Hier scheint uns der dringende Rat am Platze zu sein, den auf der Weimarer Psychologenkonferenz vom Oktober 1943 der Prager Volksforscher H. J. Beyer in seinem Referat aussprach: nicht die Vorzeiten zu beschwören, wo recht junge geschichtliche Ereignisse die heutigen Tatbestände viel verläßlicher zu erklären ausreichen. Die Gegenreformation dürfte ins zwanzigste Jahrhundert deutschen Südostlebens wesentlich frischer nachwirken als die Bandkeramik samt dem Mutterrecht.

Im XIV. Kapitel, das sich mit den Wandlungen des Bauernglaubens und der bäuerlichen Frömmigkeit in jüngster Zeit beschäftigt, vermissen wir unter den Zersetzungsursachen, die Günther aufführt, die allerwichtigste: die t e c h n i s i e r t e L e b e n s f o r m. Das verwissenschaftlichte W e l t b i l d war für das Land zu theoretisch, um es seelisch zu erschüttern; seine Auswirkungen in aufklärerischer Richtung begrenzten sich in der Tat auf die städtischen Schichten der Bildung und (noch viel mehr) der Halbbildung. Aber die von der angewandten Naturwissenschaft, der modernen Technik umgestaltete L e b e n s f ü h r u n g kann am Lande nicht spurlos vorübergehen. Traktor und Kunstdünger, Zuchtgenetik und Kalkulation, Motorrad und Radio, Telephon und Volkswagen sind Mächte, welche überall auf Erden die „ökonomische Krise der Weltreligionen" (wie ich sie in meiner „Übersicht der Religionspsychologie" in Meyers Kleinen Handbüchern, Nr. 20, zur knappen Darstellung gebracht habe) bereits entfesselt haben oder zu entfesseln im Begriff stehen. Man will die Menschen auf dem Lande halten oder sie aufs Land

zurückführen, i n d e m man ihnen alle technischen Errungenschaften der Stadt zugänglich macht, damit sie nichts vom technischen Komfort des Daseins vermissen. Gut! aber können sie dann noch Landleute, Bauern bleiben? Dies scheint uns die Grundfrage der ganzen Angelegenheit der „Entstädterung“ zu sein. Sie umschließt das Einzelproblem der bäuerlichen Gläubigkeit und Frömmigkeit mit. Und es ist die Schicksalsfrage für die R e l i g i o s i t ä t überhaupt, von der einfachen Gottgläubigkeit bis hinüber in die farbigen Anschauungs- und Anbetungswelten des katholischen Christentums, um im Abendlande zu bleiben, oder des mahayanistischen Buddhismus, wenn wir in das „erwachende Asien“ hinüberblicken. An dieser Frage ist Günther vorübergegangen; aber recht hat er ohne Zweifel, wenn er jenes Kapitel mit der Prognose abschließt, daß die Gestaltung einer neuen Gläubigkeit „hier wie überall nicht Sache des üblichen Menschenschlages sein würde, sondern Sache eines Überragenden, der berufen ist“. Wir hätten fast gewünscht, der Verfasser hätte sein inhalt-, kenntnis- und eigengedankenreiches Buch, das übrigens auch gegenüber allen religiösen Anschauungen, die er selber nicht teilt, einen wohltuenden Ton der Sachlichkeit hält, mit diesem Ausblick geschlossen; denn das letzte Kapitel faßt nur noch einmal das in den voraufgehenden Betrachtungen Dargelegte zusammen, ohne ihm einen neuen Gesichtspunkt hinzuzufügen.

*Willy Hellpach, Heidelberg.*

**Max Simoneit:** G r u n d r i ß d e r c h a r a k t e r o l o g i s c h e n D i a g n o s t i k. — Leipzig und Berlin: Verlag B. G. Teubner 1943. VI, 232 S. gr.8°.

Es fällt auf, daß nunmehr innerhalb kurzer Zeit bereits die dritte Darstellung dieses Problemkreises erscheint; nach P i n t s c h o v i u s und G o t t s c h a l d t stellt Simoneit das Thema „auf Grund heerespsychologischer Erfahrungen“ dar, wozu er als langjähriger wissenschaftlicher Leiter der deutschen Heerespsychologie auch in besonderem Maße berechtigt erscheint. Die Aktualität des Themas ist trotz der vorausgehenden Publikationen noch keineswegs erschöpft, weshalb man denn auch in den drei Büchern kaum auf Wiederholungen stößt.

Seiner Grundhaltung nach steht Simoneit Pintschovius näher als Gottschaldt, doch übertrifft er jenen an kritischer Besonnenheit. Schließlich muß aber auch er, ähnlich wie Pintschovius die geheimnisvolle Macht der „Resonanz“ einführt, seine Zuflucht zu einer nicht weiter definierbaren „Fähigkeit“ nehmen: „Dieses sogenannte Gefühl für den Menschen, das ja tatsächlich mehr ist, nämlich die Vergegenwärtigung aller Befunde des Urverstehens, Nacherlebens und Einfühlens, liefert aber erst das Material für die Wesenserfassung“ (S. 229). „Das Urverstehen ist wie das Nacherleben und Einfühlen eine bloß psychisch gewachsene, also organische, nicht weiter reduzierbare Fähigkeit des Menschen“ (S. 226). „Das Urverstehen schafft die wesentlichste Wahrnehmungsgrundlage für die Erfassung des Fremdseelischen“ (S. 226). „Das vornehmste Ziel der psychologischen Diagnostik ist das Verstehen“ (S. 38). Dabei meint Simoneit offenbar, daß wir im Urverstehensakt „von den gleichen Gefühlen gepackt und erfüllt werden wie der Andere“ (S. 44). Das erinnert stark an die Resonanztheorie von Pintschovius: „Durch die gemütsmäßige Bewegung, die ein anderer Mensch im Forscher auslöst, soll all das Urtümliche in Schwingung geraten, das uns helfen kann, in die wirkliche Nähe der Seele des Anderen zu kommen“ (S. 48).

Über Pintschovius hinaus geht Simoneit durch den mit viel Sorgfalt durchgeführten Versuch der Aufweisung jener Akte, die das Urverstehen überlagern müssen, wenn ein Strukturbild des anderen Menschen entstehen soll. Als solche werden der logische, der korrelative, der strukturpsychologische und der synthetische Akt genannt. Ihr Wesen zu charakterisieren erübrigt sich im Rahmen einer kurzen Besprechung; wir dürften aber der E i g e n a r t der Simoneitschen Leistung am nächsten kommen, wenn wir in der Aufweisung dieser Akte eine erlebnispsychologische Analyse der Vorgänge im Diagnostiker erblicken. Dabei bedient sich dieser also „konkreter Methodenhilfen“ der „Ursachverhalte“ der Begegnung, des Gesprächs, des Spiels, der praktischen Arbeit, der geistigen Leistung und des Selbstbekenntnisses. Diese werden einerseits durch Experiment und Test, andererseits durch „abstrakte Methodenhilfen“, wie Haltung, Typus, Rasse, Konstitution und Geschlecht ergänzt. Bei all dem bleibt Simoneit aber durchwegs der Chronist des eigenen Erlebens. „Das Selbsterlebnis bleibt immer noch der stärkste psychologische Beweis, seine subjektiven Erscheinungen sind der wesentlichste Gegenstand der echten Psychologie“ (S. 196).

Es will uns scheinen, als wäre dadurch auch die Grenze der vorgelegten Diagnostik bestimmt, die sofort deutlich wird, wenn man nicht mehr allein nach dem Erleben des Diagnostizierenden, sondern auch nach den Aufgaben und Leistungen der Diagnose fragt. Es sei nur kurz angedeutet, daß bei einer solchen Problemstellung das Urverstehen nicht mehr als eine irreduzible Gegebenheit erschiene, was wir auch allgemeinpsychologisch für einen Forschungsgewinn hiel-

An einer Stelle nähert sich auch Simoneit r Einsicht: „Vielleicht verstehen wir übert nur, was im Laufe unseres Lebens korree Selbstverständlichkeit auf Grund der Erung geworden ist" (S. 67). Genau hier, be ich, beginnt die empirische Diagnosen-, auf die Gottschaldts Buch wesentliche licke eröffnet hat. Simoneit selbst allers unterdrückt diese Einsicht durch die dogsche Festsetzung, „daß das Urverstehen h Erfahrungen zwar modifiziert, keinesfalls konstituiert wird" (S. 226).

r eine empirische Wissenschaft ist durch solche Bestimmung nichts zu gewinnen, Simoneit erhebt wohl auch nicht den Anch darauf, sonst könnte er nicht die Behaup- aufstellen: „Ist also ein Denken nur obv in der Weise nüchterner Tatsachenfestung, dann dürfen wir es ungeistig nennen" 211). Ach, besäßen wir nur schon eine ne „ungeistige" Diagnostik!

e nicht-empirischen Bestandteile lassen sich moneits Diagnostik leicht aufweisen; wir begen uns mit zwei Beispielen. Da ist einmal Affinitätsbegriff, den Simoneit, meinem Einkenach, nicht ganz richtig von L e r s c h übermt: „Die Kameradschaftlichkeit ist zur Sachkeit affin . . Setzen wir im Funktionsgefüge Sachlichkeit an Stelle der Sache überall das den anderen Menschen, ein, dann erkennen die den beiden Haltungen gemeinsamen ktionalen Wurzeln" (S. 104). Mit dieser Mee hat mein Freund Ander durch Weglassung ersten vier Buchstaben seine Abstammung Alexander dem Großen nachgewiesen. Im st, wo hat ein solches Verfahren seine Grenund was tragen seine Ergebnisse zur Wirkkeitserkenntnis bei? Zweitens: Simoneit geht einem Vorwort davon aus, daß die Psycholoin zahlreiche unvereinbare Anschauungen Wesen des Seelischen zerfiele, würden sich t die verschiedenen Schulen über die chaterologische Diagnostik verständigen. Richaber wie ist eine solche Verständigung mög-, wenn die Diagnostik selbst wieder eine bemte Theorie vom Wesen des Seelischen vorsetzt? Eine solche führt Simoneit zunächst Hypothese ein: „Der seelische Organismus t sich . . . aus dem lebendigen Zusammenken des funktionalen Ich-Grundes mit dem -Bewußtsein, dem funktionalen Untergrund Gegenstandsbewußtseins mit dem Gegendsbewußtsein selbst auf" (S. 112). In der ge entstammt diesem Modell die ganze Uncheidung von „Funktionen der Gebunden-" (Körpereigenarten, Triebe, Wollensfähig-, Tempo und Temperament, Stimmungen Gefühle, Erinnerungen, Umwelterleben, Denkfähigkeit usw.) und „Funktionen der Freiheit" (Ich-Bewußtsein, Willensbewußtsein, geistige Art und sittliche Gesinnung). Die Herkunft des Modells aus dem Denken des deutschen Idealismus ist deutlich, ebensosehr aber auch, daß sich über eine solche Unterscheidung die verschiedenen Schulen nicht ohne weiteres verständigen können. Wenn uns aber schließlich die Behauptung entgegentritt: „Nur in Strukturen mit zurücktretendem Gegenstandsbewußtsein und schwachem Ich-Anteil sind reine Auswirkungen von Anlagen zu vermuten" (S. 114), so scheint damit das Forschungsanliegen der Erbpsychologie heillos verwirrt.

Es ist gewiß auch kein empirischer Befund, wenn Simoneit die Bemühungen einer quantitativen Psychologie damit abtut, daß die Zahl „seelenfern" bleibe (S. 34). Bekanntlich waren die Pythagoräer hier gegenteiliger Meinung. Für Simoneit resultiert daraus die „Forderung, alle charakterologischen Quantitäten in Qualitäten aufzulösen" (S. 72). Sie widerspricht dem Entwicklungsgang aller Naturwissenschaften. Darüber hinaus fällt es mir aber schwer, mit dem Terminus „seelenfern" eine klare Vorstellung zu verbinden bzw. einzusehen, warum Worte etwa seelennäher sein sollten.

Zum Schluß eine ganz allgemeine Frage: Geht es denn der charakterologischen Diagnose heute noch um „das Seelische" des Menschen? Lassen sich so orientierte Aussagen überhaupt verifizieren oder falsifizieren? Die empirische Diagnose muß, so scheint mir, von erfahrbaren Sachverhalten ausgehen, aber sie muß auch zu erfahrbaren Beständen hinführen, indem sie etwa ein Handeln und Sich-Bewähren voraussagt. Es geht gar nicht um das statische Sein einer idealen Wesenheit, sondern um lebendige Vollzüge von Individuen.

Wenn ich also auch den Simoneitschen Grundriß, dem später noch eine Symptomlehre, eine Ätiologie, eine Haltungslehre und eine Wesenslehre folgen sollen, nicht für eine verbindliche Diagnostik ansehen kann, so stehe ich doch nicht an, das Buch für einen wesentlichen und in seiner Art wertvollen Beitrag zur Diskussion des Problems zu halten.

*Peter R. Hofstätter, Berlin,*
*z. Zt. im Felde.*

**Alexander Kokkalis:** Die Theorie der Arbeit. Neue Grundlage der Sozialökonomik. 1. Band. Jena: Fischer 1942. X, 302 S. broschiert 16.— RM.

Diese Theorie der Arbeit ist ihrem ganzen Sinn nach auf das sozialpolitische Programm abgestellt, das den letzten Teil dieses ersten Bandes ausmacht, mit dem Titel: „Rationalisie-

rung und Steigerung der produktiven Kräfte". Dieser Teil ist ganz ausgerichtet auf das Programm des Nationalsozialismus, dessen wirtschaftliches Programm unter Bezugnahme auf Hunke (S. 279) formuliert wird. Der Grundgedanke dieses Programms ist, daß die produktiven Kräfte so zweckmäßig wie möglich entwickelt werden müssen. Bei diesen Ausführungen bedient sich der Verfasser teils des hergebrachten Schemas der Begriffsbildung, indem er etwa das Prinzip der Wirtschaftlichkeit seinen Ausführungen zu Grunde legt, teils einen neuen Begriffsapparat schafft, der zu gewissem Teil vom Hergebrachten abweicht. Nicht unbeachtlich ist in diesem Zusammenhang, daß die Arbeitsproduktivität als Differenz zwischen der Zeit, die das Individuum am Tage arbeitet und der Zeit, die „zur vollständigen Reproduktion der innerhalb eines Tages verzehrten Energie" (S. 291) erforderlich ist, definiert wird. Hier gehen also die Begriffe Produktivität und Rentabilität ineinander über.

Die sozialpolitischen Auffassungen des Verfassers, deren positive Einstellung zum Nationalsozialismus hervorgehoben zu werden verdient, bilden aber nicht das eigentliche Thema dessen, was der Verfasser als Theorie der Arbeit zum Vortrag bringen will. Die Theorie der Arbeit soll nach des Verfassers ausdrücklicher Darlegung eine exakte und unangreifbare Grundlage des Wirtschaftens sein. „Von einem allgemein anerkannten Charakteristikum ausgehend, komme ich durch streng logische Schlußfolgerungen zu Ergebnissen, deren Richtigkeit man nicht bezweifeln kann, sofern man dem Ausgangspunkt zustimmt" (S. 1 Anmerkung). Dieser Ausgangspunkt ist in seiner spezifischen Darstellung durchaus originell, wenn auch bei den Ausführungen natürlich immer wieder gewohnte Gedankengänge angeschnitten werden. Bei der Begründung seiner These erweist sich der Verfasser als ausgezeichneter Rhetor, der seinen Gegenstand in der geschicktesten Weise präsentiert und von allen Seiten beleuchtet.

In der Einleitung weist der Verfasser darauf hin, daß sich seine Theorie von der bisher vertretenen in vier Punkten unterscheidet: erstens: Es gibt nur ein wirtschaftliches Mittel und Mittel überhaupt: die Arbeitskraft; zweitens: der Produktionsprozeß ist spiralförmig; drittens: die Produktionskräfte lassen sich ihrer Funktion gemäß in zwei Funktionen einteilen, in den Dispositions- und den Ausführungsfaktor; viertens: wir stellen ein Multiplikationsverhältnis der Werte des Dispositions- und Ausführungsfaktors fest (S. IV, V). Die sozialpolitische Bedeutung der ersten These liegt auf der Hand. Der Sinn der zweiten dürfte auch klar sein, es würde zu weit gehen, hier näher auf sie einzugehen. Entscheidend neu ist die Aufteilung der Produktionskräfte in den Dispositions- und Ausführungsfaktor. Der Versuch, für diese These eine naturphilosophische Begründung zu geben, führt zu dem Ergebnis, „daß der oberste Begriff der der Kraft ist; das ganze Weltall besteht nur aus Energie, diese Resultate wiederum aus der Funktion zweier Wesen, d. h. aus dem Wesen der Disposition und dem der Ausführung. Von dieser unendlichen Kraft besitzt der Mensch ein kleines Teilchen, das nicht als unabhängig, sondern als der unendlichen Kraft des Alls eingegliedert zu denken ist". „Diejenige Energie also, die der Mensch besitzt und die er zur Verwirklichung seiner Zwecke verwenden kann, ist seine ‚Energie', sie bildet sein ‚Mittel', alles andere dagegen gehört zu den Bedingungen seiner Existenz" (S. 15).

Mir fehlt der Raum, hier ins einzelne zu gehen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß der Verfasser stets betont, sich nicht auf „äußere, für die Rolle eines jeden Faktors bedeutungslose Merkmale" zu stützen, sondern auf den inneren Sinn der Dinge eingehen zu wollen. Damit erhält natürlich seine Theorie einen stark spekulativen Charakter und es ist ihm die Möglichkeit einer empirischen Begründung genommen.

Die Tragweite der neuen theoretischen Grundlegung und der Sozialökonomik wird man erst bei Vorliegen des Gesamtwerkes beurteilen können. Die sozialpolitische Einstellung wird bereits im ersten Band deutlich und muß anerkannt werden.

*Hans Peter, Berlin.*